

BM
155
K37
v. 8

תולדות האמונה הישראלית

מימי קדם עד סוף בית שני

מאת

יחזקאל קויפמן

מוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב

הדפסה שנייה

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

©

כל הזכויות שמורות
מוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב
נדפס מאמהות בדפוס הפועל הצעיר תל-אביב תש"ך
Printed in Israel

תולדות האמונה הישראלית

כרך רביעי / ספר ראשון

תוכן ספר א'

הקדמה	7
מפתח ביבליוגרפי	1
ראשי תיבות	8
א. גלות בכל	9
ב. ישעיהו השני	51
ג. רשיון כורש והמדינה	157
ד. זרובבל ובנין הבית	191
ה. חגי	215
ו. זכריה (זכ' א'—ח')	226
ז. עזרא	275
ח. נחמיה	304
ט. עובדיה	363
י. מלאכי	366
יא. סוף נבואה	378
יב. היצירה הספרותית והדתית בתקופת פרס	
1. התהוות כתבי הקודש	409
2. ספורי ספר דניאל	418
3. חג הפורים ומגילת אסתר	439
4. לשאלת המגע עם התרבות הנכריה	448
5. היסטוריוגרפיה והיסטוריה בתקופת פרס	451
6. בין תקופת עזרא לתקופת החנאים	481
7. ישראל ויון	487

נספח:

א. לסגנונו של ישעיהו השני	499
ב. הפעולה המיסיונרית בין הגויים	501
ג. ס' דברי הימים השלם (ד"ה-עז'נח')	
ועבוד המקורות	503

509	ד. הסמור על העליה בימי כורש
510	.	.	.		ה. לשאלת הסכסוך עם השומרונים
522	ו. שטנת רחום
527	ז. הסמור בנח' ח'—י'
534	ח. הכפלת רשימת העולים
536	ט. זמנם של עזרא ונחמיה
539	י. נח' י"א, א—י"ב, כו
541	יא. עזרא החיצוני
545	יב. כלב וירחמאל

הקדמה

תקופת בית שני היא תקופה של מאורעות מופלאים ביותר בחיי עם ישראל. החורבן הרס את הבסיס הלאומי הטבעי של חיי העם ושל יצירתו התרבותית. העם היה עתה מפוזר בארצות נכר והתחיל להטמע בתרבות הגויים. ובכל זאת אנו רואים, שכחמישים שנה אחרי החורבן חלק נכר מן הגולה הבבלית עולה ליהודה ונאחו בירושלים ובסביבתה. שבי ציון חיים ופועלים בתנאים קשים. אבל הם מקבלים עליהם דלות ומצוקה מתוך אהבה ואמונה. הם בונים את הבית, ואחר כך — גם את העיר. הגולה תומכת בעולים. גם לבה בירושלים. ירושלים נעשית מרכז לתפוצות. יתר מכן: אחרי החורבן העם המפוזר בגויים והשוכן בתוך התרבות האלילית מבער מקרבו את האלי לות ביעור עולם. ישראל נעשה עם קנא לאלהים, עבד ה'. ועוד: דוקא אחרי החורבן פורצת דת ישראל ויוצאת מבית יצירתה הלאומי ומתחילה לפעול כגורם היסטורי-עולמי. מתחילה מלחמת היהדות באלילות של הגויים. מתגבש עם גלותי, טמוע או טמוע למחצה בבחינה תרבותית דבק בדתו; חי בנכר ומצפה לקבוצ גלויות. מפליא ביותר הדבר, שהעם היהודי המפוזר והמתבולל נשאר זר לאלילות של סביבתו, כמו שהיה זר לה לפנים בשבתו על אדמתו. בתקופה זו, בימי עזרא ונחמיה, מתגבש ונחתם ספר התורה, והוא נעשה ספר חייה של האומה. עם ישראל נעשה עם הספר. מתהווה הווי חדש: הווי של תורה ומצוות. ביצירה השבעל-פה קדם מתחוללת תמורה יסודית: היא נעשית תורה השבעל-פה. בתקופה זו מתגבשים כתבי הקודש כסדרה של ספרים קבועים בתכנם ובמנינם. בתקופה זו של תורה ומצוות ויראת שמים רוח הקודש מסתלקת מישראל, והנבואה נפסקת. אבל אחר כך מופיעה נבואה חדשה. בסופה של תקופה זו היהדות היא עולם מלא של אידיאות חדשות, שנבראו מתוכה ובהשפעה מסוימת של התרבות הנכריה. היהדות היא עולם נסער ותוסס, והשפעתה גדולה על עמים רבים.

את המפנה בתולדות ישראל אחרי החורבן תופסים חוקרי תולדות ישראל כמעבר מן האלילות של ימי קדם אל אמונת היחוד. דעה מוסכמת היא, שהעם היהודי נעשה עם מונותאיסטי רק בימי בית שני. לי אין ספק, שתפיסה זו מוטעה היא מיסודה ושאת תולדות בית שני אפשר לתפוס רק כהמשך לתולדות עם, שהיה מונותאיסטי מראשיתו. מתוך תפיסה זו נכתבו תולדות גלות בבל ותקופת פרס בספר הנתן בזה בידי הקורא.

הספר השביעי הופיע עוד בשנת תש"ח. הכנת הספר השמיני הזה נמשכה איפוא זמן די רב. לא זו בלבד, שיש כאן פרשות קשות ומעורפלות מאין כמותן כנבואות ישעיהו השני או כמראות זכריה, אלא שחבלי החקירה ההיסטורית בתקופה זו בכלל קשים הם ביותר. המקורות מצומצמים ומקוטעים. והבקורת (היינו: הבקורת הקיצונית והמופרזת) פגעה במקורות אלה פגיעה רעה ביותר. ממש לא הניחה צרור על צרור. ויש גם פרקי זמן, שעליהם אין לנו כל ידיעה ישירה. כל זה מכביד ומעכב.

על חלק גדול מעניני הספר הזה הרציתי באוניברסיטה בירושלים, וכמה דברים נתבררו ונתלבנו בסמינריונים. ראיתי כמה גדולים דברי אותו חכם, שאמר: „הרבה למדתי מרבתי וכו', ומתלמידי יותר מכולם“.

ירושלים, תמוז תשט"ז

י. ק.

מפתח ביבליוגרפי

- | | |
|--|--|
| <p>Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel, 1908—1914.</p> <p>Auerbach, Wüste und Gelobtes Land, II, 1936.</p> <p>Albright, Archaeology and the Religion of Israel, 1946.</p> <p>Albright, From the Stone Age to Christianity, 1940. (עברית: מתקופת האבן ועד הנצרות, 1953)</p> <p>Eissfeldt, Einleitung in das A.T., 1934.</p> <p>Alt, Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums (ספר היובל לפרוקש, ע' 5—28).</p> <p>Alt, Kleine Schriften zur Geschichte Israels, I—II, 1953.</p> <p>Elliger, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten, II (DATD), 1950.</p> <p>Elliger, Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja, 1933.</p> <p>Elliger, Die Einheit des Tritocesaja, 1928.</p> <p>Engnell, The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in "Deutero-Isaiah", BJRL, 1948, 54—93.</p> <p>Eerdmans, The Religion of Israel, 1948.</p> <p>Begrich, Studien zu Deuterocesaja, 1938.</p> <p style="text-align: center;">בובר, תורת הנביאים, תש"ב.</p> <p>Budde, Die sogenannten Ebed-Jahwe Lieder, 1900.</p> <p>Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur, 1909.</p> <p>Kautzsch, HSAT (כרך א', ע' 653—720, יש' השני)</p> <p>Bonkamp, Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung, 1939.</p> <p>Batten, Ezra and Nehemiah (ICC), 1913.</p> <p>Bayer, Das dritte Buch Esdras, 1911.</p> <p>Beek, Das Danielbuch, 1935.</p> <p>Bickerman, The Edict of Cyrus in Ezra 1, JBL, 1946, 249—275.</p> <p>Bickerman, The Maccabees, 1947.</p> <p>Benzinger, Die Bücher der Chronik (KHAT), 1901.</p> | <p>אחרליך, Randglossen</p> <p>אויארבך, Wüste</p> <p>אולברייט, Archaeology</p> <p>אולברייט, From the Stone Age</p> <p>אייספלדט, Einleitung</p> <p style="text-align: center;">(או: מבוא)</p> <p>אלט, Rolle Samarias</p> <p style="text-align: center;">אלט, Schriften</p> <p>אליגר, ביאורו לנחום—מלאכי Deuterocesaja</p> <p>אליגר, Tritocesaja</p> <p>אנגל, BJRL, 1948</p> <p>ארדמנס, Religion</p> <p>בגריך, Studien</p> <p>בובר, תורת הנביאים</p> <p style="text-align: center;">בודה, Lieder</p> <p style="text-align: center;">בודה, Litteratur</p> <p>בודה, תרגום ישעיה</p> <p style="text-align: center;">בונקמפ, Bibel</p> <p>בטן, ביאורו לעז' ונח' Esdras</p> <p style="text-align: center;">ביק, דניאל</p> <p>ביקרמן, JBL, 1946</p> <p>ביקרמן, Maccabees</p> <p>בנצינגר, ביאורו לדברי הימים</p> |
|--|--|

- Blank, Studies in Deutero-Isaiah, HUCA, 1940, 1—46.
- Bentzen, Daniel (HAT), 1937.
- Bentzen, Messias Moses redivivus Menschensohn, 1948.
- Baeck, Die Pharisäer (Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, 1927).
- Bertholet, Das Buch Hesekiel (KHAT), 1897.
- Bertholet, Die Bücher Esra und Nehemia (KHAT), 1902.
- נוטמן, אלכסנדר מקדון בארץ ישראל, תרביץ, שנה י"א, ע' 271—294.
- Gordis, Koheleth — the Man and His World, 1955.
- Ginsberg, The Composition of the Book of Daniel, V.T., 1954, 246—275.
- Ginsberg, Studies in Daniel, 1948.
- Ginsberg, Judah and the Transjordan States from 734 to 582 B.C.E.
- (ספר היובל לאלכסנדר מרכס, ע' 347—368).
- v. Gall, Βασιλεία τοῦ Θεοῦ, 1926.
- Glahn, Der Prophet der Heimkehr, 1934.
- Galling, Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia (DATD), 1954.
- Galling, Syrien in der Politik der Achaemeniden bis 448 v. Chr., 1937 (A.O., Band 36, Heft 3/4).
- Galling, Die Exilswende in der Licht des Propheten Sacharja, V.T., 1952, 18—36.
- Gressmann, Altorientalische Bilder zum A.T., 1927.
- Gressmann, Der Messias, 1929.
- Gressmann, Die ammonitischen Tobiaden, Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, 1921, 663—671.
- Gressmann, Die literarische Analyse Deuterocesajas, ZAW, 1914, 254—297.
- Graetz, Geschichte der Juden, zweiter Band, מהדורה ג', zweite Hälfte.
- HUCA, 1940, בלנק.
- בנצן, ביאורו לדניאל
Messias, בנצן.
- Pharisäer, בק.
- ברתולט, ביאורו ליהו
- ברתולט, ביאורו לעז' ונח'
- גוטמן, אלכסנדר מקדון
- Koheleth, גורדיס.
- גינזברג, Composition
- Daniel, גינזברג.
- Judah, גינזברג.
- Basileia, גל.
- Prophet, גלהק.
- גלינג, ביאורו לר"ה, עז', נח'
- Syrien, גלינג.
- V.T., 1952, גלינג.
- Bilder, גרסמן.
- Messias, גרסמן.
- Tobiaden, גרסמן.
- ZAW, 1914, גרסמן.
- גרץ, Geschichte, ו', ח"ב.

- Duhm, Das Buch Jesaja (GHAT), 1914.
 Duhm, Israels Propheten, 1916.
 Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel
 in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik,
 1923.
 Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung
 Gottes (Ez. c. 1 u. 10) im Lichte der
 vorderasiatischen Altertumskunde, 1917.
 Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-
 jüdischen Heilandserwartung, 1925.
 Dürr, Wollen und Wirken der alttestament-
 lichen Propheten, 1926.
 Dalman, Jesaja 53, das Prophetenwort vom
 Sühnleiden des Gottesknechtes, 1914.
 Driver, Introduction to the Literature of the
 O.T., 1913.
 Hooke, The Theory and Practice of Substitu-
 tion, V.T., 1952, 2—17.
 Horst, Die zwölf kleinen Propheten, II
 (HAT), 1938.
 Hyatt, The Sources of the Suffering Servant
 Idea, JNES, 1944, 79—86.
 Hitzig, Daniel, 1850.
 Hitzig, Die zwölf kleinen Propheten, 1863
 (מהדורה שלישית).
 Haller, Die fünf Megilloth (HAT), 1940.
 Haller, Das Judentum (Die Schriften des
 A.T.), 1914.
 Hölscher, Geschichte der israelitischen und
 jüdischen Religion, 1922.
 Kautzsch, HSAT (561—491 ע' ב', כרך)
 Hertrich, Ezechielprobleme, 1932.
 Herford, Das pharisäische Judentum etc.,
 1913.
 Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, II,
 1863.
 Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschi-
 chte, 1914.
 Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Is-
 rael, 1905 (מהדורה שנית).
 Wellhausen, Die kleinen Propheten, 1898
 (מהדורה שלישית).
- דוהם, ביאורו לישעיה
 דוהם, Propheten
 דיר, Ezechiel
 דיר, Ezechiels Vision
 דיר, Ursprung
 דיר, Wollen und Wirken
 דלמן, Jesaja 53
 דרייבר, מבוא
 הוק, V.T., 1952
 הורסט, ביאורו לנחום—מלאכי
 היאט, JNES, 1944
 היציג, ביאורו לדניאל
 היציג, ביאורו לתרי עשר
 הֶלר, ביאורו לאסתר
 הֶלר, Judentum
 הלשר, Geschichte
 הלשר, תרגום עז' ונח'
 הרנסטריך, Ezechielpr.
 הרפורד, Judentum
 הרצפלד, Geschichte
 ולהויון, Geschichte
 ולהויון, Prolegomena
 ולהויון, תרי עשר

- Sellin, Das Zwölfprophetenbuch (KAT), 1922.
 Sellin, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, 1933.
 Sellin, Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, II, 1901.
 זר-כבוד, ביאורו לתרי עשר זלין, Religionsgeschichte זלין,
 זר-כבוד, ביאורו לעז' ונח' טור-סיני, הלשון ; הספר
 Studien זלין,
 זר-כבוד, ביאורו לעז' ונח' טור-סיני, הלשון ; הספר
 חש"ח ; כרך הספר, תשי"א.
 Torrey, Some Important Editorial Operations in the Book of Isaiah, JBL, 1938, 109—139.
 Torrey, The Second Isaiah, 1928.
 טורי, Sec. Isaiah
 טורנוביץ (רב צעיר), תולדות ההלכה, שלשה כרכים, חרצ"ה—תש"ג.
 טורי, JBL, 1938
 Sec. Isaiah
 טורנוביץ, תולדות ההלכה
 Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, I, 1857.
 Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, I, 1857.
 Jampel, Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden, 1904.
 Jampel, Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden, 1904.
 Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I—II, 1905—1912.
 Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I—II, 1905—1912.
 Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1916.
 Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1916.
 תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי, הוצאת אברהם כהנא, ספר תרי עשר, חלק שני, תרצ"ז.
 כהנא, הספרים החיצונים, שני כרכים, תרצ"ז.
 Lods, Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme, 1935.
 Lods, Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme, 1935.
 Lindblom, Die Jesaja-Apokalypse, 1938.
 Lindblom, The Servant Songs in Deutero-Isaiah, 1951.
 Lindblom, The Servant Songs in Deutero-Isaiah, 1951.
 Mowinckel, Der Knecht Jahwäs, 1921.
 Mowinckel, Die Komposition des deuterjesajanischen Buches, ZAW, 1931, 87 s., 242 s.
 Mowinckel, Die Komposition des deuterjesajanischen Buches, ZAW, 1931, 87 s., 242 s.
 Morgenstern, Two Prophecies from 520—516 B.C., HUCA, 1949, 365—431.
 Morgenstern, Two Prophecies from 520—516 B.C., HUCA, 1949, 365—431.
 May, A Key to the Interpretation of Zechariah's Visions, JBL, 1938, 173—184.
 May, A Key to the Interpretation of Zechariah's Visions, JBL, 1938, 173—184.
 Meyer, Die Entstehung des Judentums, 1896.
 Meyer, Geschichte des Altertums, III, 1912.
 Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906.
 Meyer, Die Entstehung des Judentums, 1896.
 Meyer, Geschichte des Altertums, III, 1912.
 Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906.

- Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, I—III, 1921—1923. מיאור, Ursprung
- Meissner, Babylonien und Assyrien, I—II, 1920—1925. מייסנר, Babylonien
- Mitchell, Haggai, Zechariah (ICC), 1912. מיצ'ל, ביאורו לחגי וזכריה
- תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי, הוצאה אברהם כהנא, ספר תרי עשר, חלק שני, תר"צ. מרגליות, ביאורו למלאכי
- Marti, Das Buch Daniel (KHAT), 1901. מרטי, ביאורו לדניאל
- Marti, Das Dodekapropheton (KHAT), 1904. מרטי, ביאורו לתרי עשר
- Nowack, Die kleinen Propheten (GHAT), 1903. נובק, ביאורו לתרי עשר
- Noth, Geschichte Israels, 1950. נוט, Geschichte
- Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien I, 1943. נוט, Studien
- North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, 1948. נורת, Servant
- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 1938. ניברג, Religionen
- סגל, מבוא המקרא, א'—ד', תשי"ב (מהדורה שלישית). סגל, מבוא
- סגל, ספרי עזרא ונחמיה, תרביץ, תש"ג, ע' 81—103. סגל, תרביץ, תש"ג
- Smith, Malachi (ICC), 1912. סמית, ביאורו למלאכי
- Ignaz Goldzieher Memorial Volume, Part I, 1948. ספר גולדציהר
- Eucharisterion, Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag... dargebracht, 1923. ספר היובל לגונקל
- Festschrift Otto Procksch, 1934. ספר היובל לפרוקש
- Studien in Old Testament Prophecy presented to Th. H. Robinson, 1950. ספר היובל לרובינסון
- Skinner, The Book of the Prophet Isaiah Chapters XL—LXVI, 1922. סקינר, ביאורו ליש"ב
- Volz, Jesaia II (KAT), 1932. פולץ, ביאורו ליש"ב
- Feilchenfeld, Das stellvertretende Sühneleiden etc., 1883. פייכלנפלד, Sühneleiden
- פין, דברי הימים לבני ישראל, שני חלקים, תרנ"ד. פין, דברי הימים
- פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, תש"י. פינקלשטיין, הפרושים
- Finkelstein, The Pharisees, I—II, 1938. פינקלשטיין, Pharisees
- Peake, The Problem of Suffering in the Old Testament, ed., 1947. פיק, Suffering
- Pfeiffer, Introduction to the Old Testament, 1941. פפייפר, מבוא
- Frost, Old Testament Apocalyptic, 1952. פרוסט, Apocalyptic

- Friedmann, S'rubabel, 1890. פרידמן, S'rubabel
 Pritchard, The Ancient Near East in Pictures, פריטשרד, ANEP
 1954.
 Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relat- פריטשרד, ANET
 ing to the O.T., 1950.
 זכריה פראנקעל, דרכי המשנה ודרכי הספרים הנלוים
 אליה וכו', 1859.
 Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der צונץ, Vorträge
 Juden, 1892 (מהדורה ב').
 צונץ, הדרשות בישראל (תרגום זק, ערוך בידי
 אלבעק, חש"ו).
 צ'ריקובר, היהודים והיונים בתקופה ההלניסטית.
 תרצ"א.
 Charles, A Critical and Exegetical Comment- צ'רלס, ביאורו לדניאל
 ary on the Book of Daniel, 1929.
 Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century קאולי, Papyri
 B.C., 1923.
 Köhler, Deuterocesaja (Jesaja 40—55) stil- קהלר, Deuterocesaja
 kritisch untersucht, 1923.
 Kittel, Geschichte des Volkes Israel, I—III, קיטל, Geschichte
 1921—1929.
 Keil, The Books of Ezra, Nehemiah, and קייל, ביאורו לעז' נח' ואס'
 Esther, 1873.
 Kuenen, Gesammelte Abhandlungen zur bibli- קינן, Abhandlungen
 schen Wissenschaft, 1894.
 Kissane, The Book of Isaiah, Vol. II, 1943. קיסן, ביאורו לישעיה
 קלוזנר, היסטוריה של הבית השני, א—ה, תש"ט—
 תשי"א.
 קליין, ארץ יהודה מימי העליה מבבל עד חתימת
 החלמוד, תרצ"ט.
 קליין, מחקרים בפרקי היחס שבט' דברי הימים.
 תר"ץ.
 Klamroth, Die jüdischen Exulanten in Baly- קלמרוט, Exulanten
 lon, 1912.
 Kapelrud, The Question of Autorship in the קפלרוד, Ezra-Narrative
 Ezra-Narrative, 1944.
 כתבי ר"נ קרוכמל (רנ"ק), הוצאת ראבידוביץ, תרפ"ד.
 v. Rad, Das Geschichtsbild des chronistischen קרוכמל, מורה נבוכי הזמן
 Werkes, 1930.
 v. Rad, Die Priesterschrift im Hexateuch, רד, Priesterschrift
 1934.

- H. Wh. Robinson, Record and Revelation, 1938 (קובץ מסות).
 Rudolph, Chronikbücher (HAT), 1955.
 Rudolph, Esra und Nehemia (HAT), 1948.
 Rothstein-Hänel, Das erste Buch der Chronik, 1927.
 Rothstein, Juden und Samaritaner, 1908.
 Rothstein, Die Nachtgesichte des Sacharja, 1910.
 Rowley, The Relevance of Apocalyptic, 1947.
 Rowley, Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel, 1935.
 Rowley, The Growth of the O.T., 1950.
 Rowley, The servant of the Lord and Other Essays on the O.T., 1952.
 Rowley, The Unity of the Book of Daniel (268—237 ע' Servant, רולי של רולי).
 Rignell, Die Nachtgesichte des Sacharja, 1950.
 Renan, Histoire du peuple d'Israël, I—V, 1887—1893.
 Schaefer, Esra der Schreiber, 1930.
 Stade, Geschichte des Volkes Israel, I—II, 1887—1888.
 Stummer, Einige keilinschriftliche Parallelen zu Jes. 40—66, JBL, 1926, 171—189.
 Steuernagel, Das Deuteronomium (GHAT), 1923.
 Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I—III, 1907—1909 (מהדורה רביעית).
 Schmidt, Das vierte Nachtgesicht des Propheten Zacharja, ZAW, 1936, 48—60.
 Record, רובינסון,
 רודולף ביאורו לר"ה
 רודולף, ביאורו לעז' ונח'
 רוטשטיין, ביאורו לזה"א
 רוטשטיין, Juden
 רוטשטיין, Nachtgesichte
 רולי, Apocalyptic
 רולי, Darius
 רולי, Growth
 רולי, Servant
 רולי, Unity
 ריגנל, Nachtgesichte
 רנן, Histoire
 רנ"ק, עיין קרוכמל.
 שדר, Esra
 שטדה, Geschichte
 שטומר, JBL, 1926
 שטייארגל, ביאורו לרב'
 שירר, Geschichte
 שמידט, ZAW, 1936

ראשי תיבות

חש"א — ס' חשמונאים א'. חש"ב — ס' חשמונאים ב'. יש"ב — ישעיה השני.
 יש"ג — ישעיה השלישי. כ"י — כתב יד, כתבי יד. נ"א — נביאים אחרונים, נ"ר — נביאים
 ראשונים. סה"ג, ספה"ג — ספירת הנוצרים. עה"כ — על הכתוב. עז"ח — ס' עזרא החיצוני.
 צ"ל — צריך להיות. ת"ג — תורה ונביאים. תנ"ך — תורה ונביאים ראשונים. תנר"ת —
 תורה, נביאים ראשונים, תהלים.

סימני מקורות התורה:

ס"י — ספר יהוה (J). ס"א — ספר אלהים (E). ס"א — ספר יהוה-אלהים (JE).
 ס"כ — ס' כהנים (P, PC). ס"ד — ספר דברים (D).

הערות:

קיצורי שמות ספרי התנ"ך עיין כרך א', ע' י"ח.
 במראי מקומות מן התנ"ך ומן הספרים החיצונים נסמנו רק הפרקים בסימן
 ראשי תיבות. הפסוקים באו בלי כל סימן.

ANET — Ancient Near Eastern Texts (ed. Pritchard). AO — Der
 Alte Orient. A.T. — Altes Testament. ATAO — Das A.T. im Lichte des
 Alten Orients. BJRL — Bulletin of the John Rylands Library. DATD —
 Das A. T. Deutsch (ed. Hertrich-Weiser). ET — The Expository
 Times. GHAT — Göttinger Handkommentar zum A.T. (ed. Nowack).
 HAT — Handbuch zum A.T. (ed. Eissfeldt). HSAT — Kautzsch, Die
 Heilige Schrift des A.T., 1922—1923. HUCA — Hebrew Union College
 Annual. ICC — The International Critical Commentary. JBL — Journal of
 Biblical Literature. JNES — Journal of Near Eastern Studies. KAT —
 Kommentar zum A.T. (ed. Sellin). KHAT — Kurzer Handkommentar zum
 A.T. (ed. Marti), MGWJ — Monatsschrift für Geschichte und Wissen-
 schaft des Judentums. OT — Old Testament. PEQ — Palestine Explo-
 ration Quarterly. PJB — Palästina-Jahrbuch. VT — Vetus Testamentum.
 ZAW — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. ZDPV —
 Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

א. גלות בבל

חמישים השנה, שעברו מחורבן ירושלים (בשנת 586) עד חורבן מלכות הכשדים (בשנת 538), הן שנים של משבר קשה, של תמורה עמוקה והכרעה גורלית בחיי עם ישראל. נביא החורבן ראה בחזון את בית ישראל בגולה כעצמות יבשות פזורות בבקעת הרוגים. הוא חזה לעצמות היבשות חזון של תחיה (יחז' ל"ז). השאלה הגורלית היתה: היקום החזון? התחייה העצמות היבשות? ומאין תבוא בהם הרוח?

תפוצות ישראל

באותה התקופה כבר היה עם ישראל מפורד ומפורד בכל הארצות. הפזור התחיל עוד בימי מלכי אשור, תגלת פלאסר וסרגון, שהגלו את עשרת השבטים. לפי מל"ב י"ז, ו הושיב מלך אשור את גולי שומרון (722) בחלה, בחבור (הוא הנהר של גוזן) ובערי מדי. בימי ירמיהו היתה גולה זו קיימת. ירמיהו פונה אליה בקריאת תשובה (ג', יא—טו) ומבשר לה בשורת גאולה (שם, יד—יח; ל"א, א—יט, כו, ל; ל"ג, ה, יד, כד—כו). גם יחזקאל מזכיר גולה זו. הוא נבא לקבוץ גלויות אפרים ויהודה ולאחודם בממלכה אחת לעתיד לבוא (ל"ז, טו—כח). אין לנו ידיעות ברורות על גורלה של גולה זו. אבל יש לשער, שברובה נטמעה בגולה היהודית ושמן הגולה המעורבת הזאת יצאה היהדות הבבלית רבת האוכלוסין של ימי בית שני והתקופה התלמודית.

ביר' כ"ד, ח נזכרת גולה מצרית, שהיתה קיימת כבר בימי צדקיהו. ביר' מ"א—מ"ד מסופר על בריחת „שארית העם“ מיהודה למצרים אחרי הריגת גדליה. מיר' מ"ד, א אנו למדים, שהיו ישובים יהודיים במגדול ובתחפנחס ובנוף ובארץ פתרוס (מצרים העליונה) — חלק מהם בלי ספק ישובים, שהיו קיימים עוד לפני בוא „שארית יהודה“ למצרים. דבר זה מתאשר מתוך הפפירוסים של יב. באגרת של ידניה וחבריו אל בגוהי, פחת יהודה, מסופר, שהמקדש היהודי ביב נבנה עוד בימי מלכי מצרים, לפני שכנבוזי כבש (בשנת 525) את הארץ.¹ פליטים יהודיים היו גם במואב, בארץ עמון

¹ עיין קאולי, Papyri, מספר 30 (שורות 13—14), מספר 31 (שורות 12—13). לשאלה זמן ייסורה של המושבה ביב עיין מולברייט, Archaeology, ע' 168.

ובאדום (י' מ', יא—יב), ובדאי לא כולם שבו בימי גדליה. ישמעאל בן נתניה ואנשיו נמלטים לארץ עמון (שם מ"א, טו). גם בארץ ישראל עצמה היו היהודים פזורים בין הגויים באותם החלקים, שנתפשו בידי הכותים והאדומים. — גולה יהודית בספרד, באסיה הקטנה, נזכרת בעוב', כ. — בימי ישעיהו השני היהודים פזורים בארבע רוחות השמים (יש' מ"ג, ה—ו), בצפון, במערב ובארץ סינים (מ"ט, יב) ובאיי הים הרחוקים (ס', ט; ס"ו, יט—כ). זכריה מדבר על פיזור ישראל בארבע רוחות השמים (זכ' ב', א—ד, י). ישראל פזורים בצפון, במזרח ובמערב (ב', יא; ח', ז), הם שוכנים בין כל הגויים (ח', כג). — לפי אס' ג', ח היהודים פזורים בימי אחשורוש בכל מדינות מלכות פרס.

אולם הגולה החשובה ביותר, המרכזית, היתה הבבלית, וגרעינה — גולי יהודה וירושלים. הגולים האלה הובאו לבבל עם כבוש ירושלים בימי יהויכין (בשנת 597) ועם חורבן ירושלים בימי צדקיהו (בשנת 586), כמסופר במל"ב כ"ד, יב—טז; כ"ה, יא. את מספר הגולים האלה יש אומדים בארבעים אלף. ביניהם היה יהויכין וביתו, השרים, גבורי החיל, החרש והמסגר — סלתה ושמנה של האומה. מיר' נ"ב, כח—ל יש ללמוד, שהכשדים הגלו לבבל מיהודה וירושלים בזמנים שונים עוד גלויות אחרות. כמו כן נתנה רשות לשער, שגם אחרי ששקטה הארץ הגרו רבים מן הארץ ההרוסה לבבל מטעמים משפחתיים וכלכליים. יהויכין נחשב למלך יהודה גם אחרי שהוגלה לבבל. אחרי הריגת בני צדקיהו היו יהויכין ובניו בעיני העם סמל המלכות ונושא התקוה לחדוש מלכות בית דוד. בבבל היו איפוא המלך והשרים והשכבה האמידה והמשכלת של עם יהודה. גולה זו היתה לב האומה. מכאן עתידה היתה לצאת התנועה לשיבת ציון ובנין המקדש. (עיין להלן, פרק ג').

התפוצה היתה מורכבת מסוגי-גולים שונים. היו שבוים: אנשים, שהשתתפו בפועל במרד ובמלחמה ושהובאו לגולה כבולים ואסורים. היו בה גִּסוּחִים: המונים, שמלכי אשור ובבל העבירו ("נסחרו") אותם מארצם מתוך כוונה להתיש או לכלות את כחו של העם המרדני. היו בה פליטים: אנשים, שנמלטו מארצם מפני מוראי המלחמה. היו בה מהגרים: אנשים, שהגרו לנכר מטעמים משפחתיים או כלכליים. בין סוגים אלה יש להבחין כדי להבין כהלכה את הידיעות על מצב הגולה.

המצב הסוציאלי והכלכלי

מצבה הסוציאלי והכלכלי של הגולה הבבלית היה טוב מאד — על זה יש במקרא עדויות ברורות, שאי אפשר להזנימן.

יש חוקרים המכחישים עובדה זו. הם טוענים, שהגולים סבלו עניים מידי השובים, העבירו אותם עבודת כפיה והטילו עליהם מסים כבדים, רבים מהם נמכרו לעבדים, מהם נכלאו בבתי כלא, היו ביניהם עניים מרודים². אבל ראיותיהם של חוקרים אלה הן מדומות, וטענותיהם עומדות על בלבול ענינים וטשטוש דברים. מובן מאליו, שההגללה היתה כשהיא לעצמה מעשה אונס ושעבוד, שנעשה לקבוצים וליחידים. עקירת המונים ממקומם והעברתם למקום אחר גרמו הרס מדיני-לאומי והיו כרוכות בענוי גוף ונפש וסבל רב. אבל שאלתנו היא לא שאלת טיבה ואפיה של ההגללה אלא שאלת מצב הקבוצה של הגולים בארץ גלותם אחרי ששתו את כוס-היסורים הזאת.

במקראות נזכרו הרבה פעמים יסורי החורבן והשב, אבל אין זה יכול להכריע בשאלה שלנו. אף אם נניח, שהיו מעבירים את כל הגברים הגולים תמיד כשהם אסורים בכבלים³, הרי היה גם זה רק ענני לשעה, ואין זה ענין למצבה של הגולה בנכר. גם תה' קל"ו אינו אלא תיאור מצוקתה של אורחת גולים בדרך אל ארץ הגולה. מגילת איכה מתארת את סבלות ירושלים בשעת החורבן, ולא את מצב הגולה, ואין ללמוד ממנה כלום על הגולה בבבל, גם לא מן המקראות המזכירים את עבודת המס (א', א; ו', ה)⁴. גם יש' מ"ו; ו', ג'א, כג הם תיאורים של שעת החורבן. בדב' כ"ח יש תיאור חזוני של מצוקת הגלות, ודבר אין לו עם הגלות הריאלית. יר', ה'; יט', כ"ה, יד⁵ הם בטיים כוללים המסמנים שעבוד לאומי-מדיני. שמן השבויים והגולים נמכרו רבים לעבדים⁶, אין ספק. אבל גם תופעה זו אינה קובעת את מצב הגולה. היו עבדים גם מבני האומות השליטות. מנח' ה'; ח' אנו למדים, שהגולה היתה אמידה עד כדי כך, שיכלה לפדות את העבדים. יש' מ"ב, כב—כה מתאר בפירוש את מוראי החורבן, ואסירי בתי הכלא שבפסוק כב' הם אסירים מן

² את הרעה הזאת הכיע ראשונה קלמרוט, והוא שחביא את הראיות רוכן ככולן.

עין קלמרוט, Exulanten, ע' 52—1; דיר, Ezechiel, ע' 145 ואילך; הנ"ל, Wollen u. Wirken, ע' 28 ואילך; הרנטריך, Ezechielpr., ע' 44 ואילך; קלוונר, היסטורית

ח"א, ע' 65—72.

³ קלמרוט, ע' 24—25.

⁴ שם, 36.

⁵ שם, 37.

⁶ שם, 37—38. אלא שהראיות מיואל ד', ג; דב' כ"ה, לב, מח אינן ראיות לענינו.

⁷ שם, 38. בשאר המקראות המסופנים שם (יש' ס"ב, ז; מ"ג, יד; ס"ה, ב ועוד) לא מדובר על אסירים מסש, אלא יש בהם מליצות כוללות על השעבוד ועל הגלות.

השבוים המורדים, כי הוי כין ואנשיו. את הנסוחים, שהיו רוב הגולה, לא הושיבו בבתי כלא, וכן גם לא את המהגרים. יר' נ"א, לד—לה⁸ הוא תיאור ביזת ירושלים בשעת הכבוש (בודאי בימי יהויכין), ולא תיאור מצב הגולה. מיש' נ"ה, י יש ללמוד, שהיו עניים בגולה⁹. אבל מה זה מוכיח? הגולים הוכרחו לעבוד את עבודת המלך ומעמסה כבדה של מסים רבצה עליהם¹⁰. אבל חובת העבודה ותשלום המסים לא היתה מיוחדת לגולה. זו היתה חובת כל הארצות שבמדינה וחובת האזרחים כולם¹¹. אין שום זכר לדבר, שהפלו את הנסוחים לרעה בבחינה משפטית בכלל ובעבודת כפיה ובתשלום מסים בפרט¹². שאיפת מלכי אשור ובבל היתה להטמיע את הנסוחים ולהשרישם במולדתם החדשה, ושאפה זו מנעה אותם מהפליית הנסוחים לרעה משאר האזרחים. מלכי אשור היו מכריחים את הגולים מבני ארצות שונות להשתתף בבנין ערים חדשות¹³. אבל אלה היו ישובים, שנועדו גם לגולים עצמם. עמל כזה הרי הוא באמת מנת גורלם של מתישבים חדשים בכל מקום. ולעומת זה ברורות הן העדויות על כך, שמצב הגולה היה טוב. עדות מכרעת כלולה בפיסקה הראשונה של ה"ספר", ששלח ירמיהו אל הגולה הבבלית בימי צדקיהו (יר' כ"ט, א—ז). באגרת זו ירמיהו מצוה עליהם בשם ה' לבנות בתים, לנטוע גנים, לקחת נשים ולהוליד בנים, וגם לדרוש את

⁸ ק לוונר, היסטוריה, ח"א, ע' 70. יר' נ', לג (קלוונר, שם) הוא כטוי כולל, המסמן את השעבוד הלאומי-המדיני.

⁹ ק ל מ ר ו ט, 42. המוחים ומבולבלים ביותר הם דברי קלמרוט בע' 41—43. מיר אחרי שהביא את הראיות בע' 41—42 על עשירות הגולה הוא מניח בע' 42—43, שכנולה היה "מאופריומוס" (אכיונות), וסיוע לכך: מיש' נ"ה, ב גראח, שהיו קונים צרכי אוכל בכסף!

¹⁰ ק ל מ ר ו ט, 1—8; ק לוונר, 66—69.

¹¹ מייסנר, I, Babylonien, ע' 123—124, 127, 143, שקלוונר, שם, מביא ראיה ממנו, אינו מדבר על חובתם של הנסוחים אלא על חובות הפרובינציות והאזרחים בכלל.

¹² כוח מורה ק ל מ ר ו ט, ע' 6, 7, והוא גם מסביר יפה את טעם הרבר. אלא שאין הוא סרגיש, שכזה הוא מבטל את כל השערתו. טענתו של ק לוונר, ע' 69, 81, שמעמר הגולים היה בבחינה משפטית זה של ה"קטינו" (עיון מייסנר, שם, ע' 375), אינה נכונה. כי ה"קטינו" היו נתיני מדינות זרות, גרים-תושבים, ואילו הגולים-הנסוחים היו נתיני המלך.

¹³ ק ל מ ר ו ט, 5—7.

שלום בבל, כי בשלומה יהיה להם שלום. הנחת האגרת היא, שהגולה יכולה לשגשג בנכר, ואין זה תלוי אלא ברצונה. עדות מכרעת אחרת כלולה בספור על העליה הראשונה בעז' א'—ב', כששים שנה אחרי אגרת ירמיהו. הגולה תומכת בעולי ציון בכסף ובוזה וברכוש ובכהמה (א' ד—ו). העולים מביאים אתם 7337 עבדים ושפחות, 200 משוררים ומשוררות, 392 עבדי המקדש, סוסיים, פרדים, גמלים וחמורים במספר רב. ראשי האבות והעם מתנדבים סכום גדול של זהב וכסף לבנין המקדש (א', סח—סט; נח' ז', ע—עב). העולים שמרו על הרכבם השבטי והמעמדי. הם מאורגנים לשבטים ולבתי אבות או הם מאוחדים ליחידות עירוניות (לפי מוצאם מערי יהודה). יש בהם שריים, עמ, עבדים. הם העלו אתם מן הגולה אפילו מגילות־יוחסין (עז' ב', נט—סג). כל זה מעיד על רוחה כלכלית, על שמירת זכויות ועל קיום אבטונומי מסויים. שתי עדויות אלה, אחת מתחלת גלות בבל ואחת מסופה, מצטרפות לעדות מכוונת אחת, שאין להטיל בה ספק. וכל מה שאנו יודעים על גלות בבל מאשר עדות זו.

בס' יחזקאל אין שום זכר לסבל הגולה, אף־על־פי שיחזקאל מושפע מויק' כ"ו ורואה את הגלות — באידיאה — כפרשה של פגעים וזועות. אין זכר לבגישות ורדיפות. ליחזקאל יש בית, מרווח עד כדי כך, שזקני יהודה יכולים להתכנס בו (יחז' ח', א). גם שאר הגולים בתל אביב יושבים בפתחי בתיהם, משוחחים על דברי הנביא, באים „כמבוא עם" לשבת לפניו (ל"ג, א—לא). יחזקאל אינו עובד, כנראה, „עבודת כפיה". יש לו זמן לבצע פעולות דרמטיות במשך ימים רבים (ד', א—ה' ד), והעם בא לראות את מעשיו ולשאול לפשר המעשים (י"ב, א—כ; כ"ד, טו—כד). הגולה הזאת היא חטיבה לאומית־סוציאלית מיוחדת, בראשה עומדים הזקנים, כמו בארץ מולדתה, היא חיה את חייה המיוחדים, עיניה נשואות לירושלים ולמתרחש בה. שוביה לא הפכו אותה להמון משועבד, מדוכא ומפורד, ל„אבק לאומי". גם ירמיהו פונה אל הגולה כאל חטיבה לאומית מאורגנת, שבראשה עומדים זקנים, כהנים ונביאים (יר' כ"ט, א). הגולים באים בדברים עם ירושלים. הם עוסקים בשאלות הפוליטיות של מלכות יהודה. הם יכולים לשלוח לירושלים „ספרים" בעלי תוכן פוליטי מסוכן. הם באים בדברים עם שליחי המדינה, שמתוכה הוגלו כמורדים או כשותפים למרד (שם, ג, כ—לב). זה מראה על מדה רבה של ארגון אבטונומי.

מתוך האגדות שבס' דניאל יש ללמוד, שהיו יהודים בעלי השכלה בבליית, ששירתו בחצר המלך והגיעו למדרגה של פקידים גבוהים (דנ' א', א—כא; ב', מח—מט; ג', יב; ה', כט). מכתבי היתדות נודע לנו, שבמלכות

אשור היו פקידים גבוהים מבני ישראל¹⁴. בבל הלכה במנהגה בעמים משועבדים בעקבות אשור, ואין להניח, שמצב גולי בבל היה רע ממצב גולי אשור. שחרור יהויכין על ידי אויל מרחד (מל"ב כ"ה, כו—ל) מראה גם הוא על השפעה יהודית בחצר המלך. הרוחה הכלכלית של הגולה המשתקפת בשטרות בית מורשו (מימי ארתחשסתא הראשון ודריוש השני, משנות 464—405)¹⁵, החשיבות הסוציאלית-המדינית של הגולה המתגלה במעמדם הגבוה של עזרא ונחמיה ובהצלחת פעולותיהם אינן תופעות חדשות של תקופת פרס אלא המשך של מה שהיה בימי מלכי אשור ובבל. ההשערה, שבימי נבונאיד היו רדיפות על היהודים¹⁶, פורחת כולה באויר.

לפני היות האנטישמיות

בחמישים השנים הראשונות שלאחרי החורבן כבר היה איפוא העם היהודי מפוזר ומפורד בכל הארצות, אבל במצב "גלות" עוד לא היה. עוד לא נוצרה אותה ה"גלות", שטיבה עתיד היה להודע בזמנים מאוחרים. היהדות עוד לא נכרה לעין כחטיבה לאומית-דתית יחידה ומיוחדת בעולם, שנועד לה גורל היסטורי מיוחד במינו. האומה נסחה מעל אדמתה, אבל במצב של הנכר הגלותי, נכר-עולם, עוד לא היתה. הנכר הגלותי יכול היה להעשות גורם מורגש רק במשך הדורות.

הגולה היהודית דומה היתה אז — מבחוץ — לגולות של עמים נסוחים אחרים. לא היו חוקים "יהודיים" מיוחדים, לא היה גטו, לא היו שמדות וגזרות. לא היתה עדיין "אנטישמיות" מגובשת ומעשית. אמנם, כמאה שנים אחרי החורבן האנטישמיות מתחילה להתגבש. מופיע המן המקטרג על היהודים ואומר: "ישנו עם אחד מפוזר ומפרד בין העמים... ודתייהם שנות מכל עם" (אס' ג', ח). ומצב זה של פזור והתבדלות קיים היה באמת כבר בראשית הגלות. אנו יודעים, שיהודי הגולה התיחדו מן העמים, ואת אליליהם לא עבדו; אדרבה, הם התייחסו בבזוז אל האלילות, שטמו ונאצו אותה. אין ספק, שההתייחסות הזאת עוררה תמהון ואיבה. נאצת האלילות עוררה בדרך הטבע קטרוג ושטנה. אנטישמיות צבורית נצנצה בודאי כבר בראשית הגלות. בין היהודים ובין העולם האלילי היה נגוד ומלחמה כבושה. המצב הזה משתקף בנבואות

¹⁴ כפי שיש ללמוד מן המכתבים, שפרס Waterman, עיין קלוזנר, ע' 75.

¹⁵ שטרות בית מורשו נתפרסמו ע"י Hilprecht-Clay בשנת 1898. עיין: בונקס, Bibel, ע' 540 ואילך.

¹⁶ קלמרוט, 43: קלוזנר, 128.

ישעיהו השני, כמו שנראה להלן. אבל אנטישמיות מעשית, וכל שכן אנטי-שמיות רשמית, מדינית, לא היתה.

ההיסטוריה המאוחרת של הגלות מלמדת, שהאימפריה, המלכות המאוחדת עמים רבים, היתה יפה ליהדות הגלותית יותר מן המלכות הלאומית. נושא שנאת ישראל היה העם, ואילו השלטון האימפריאליסטי שמש מעצור טבעי לפעולת השנאה הזאת. הגולה נשענה על השלטון הקיסרי, ונסתה להתבצר באויר הבין-לאומי של האימפריה. גם גורם זה סייע בלי ספק להאיט את תהליך התהוות האנטישמיות. אשור, בבל, פרס היו אימפריות גדולות. במדינות אלה נכבשו ודוכאו עמים רבים. היו עקירות ונדידות מארץ לארץ. לרגשות העמים ולרצונם לא היה ערך מכריע באימפריות אלה. כולם היו עבדים למלך אחד. רגש המולדת הלאומית בטל בפני כחו של השלטון המדיני. באוריה „בין-לאומית“ זו של עבדות כללית יכלה הגולה לחיות בשלוה תחת חסות המלך. היהודים היו „נכרים“ בארצות פזוניהם, אבל באימפריה הם לא היו נכרים. הם היו עבדי המלך כשאר האזרחים. מפני זה איחורה האנטישמיות להופיע. בתקופת גלות בבל היא עדיין בחתוליה. מוראי הגלות — נשול, רדיפות, פרעות — עוד לא התחילו. האיזמים שבויק' כ"ו ודב' כ"ח וכן איזמי ירמיהו ויחזקאל היו רק דברי חזון. ארץ האויב לא „אכלה“ את היהודים. הם מצאו מרגוע בארץ הגויים. נתנה להם אדמה לעבוד אותה ולאכול את טובה. לא חלה עוד תמורה במצבם הכלכלי-הסוציאלי. הם היו גם בגולה עם חקלאי, ורובם התפרנסו מעבודת האדמה. משטרות בית מורשו נמצאו למדים, שהם התחילו לעסוק גם במסחר. אבל הדעה, שהיהודים נעשו בבבל „עם של סוחרים“, היא שטחית. שבי ציון הם חקלאים ברובם, ואפילו הלויים שביניהם הם אנשי שדה (נח' י"ג, י). גם בימי בית שני היהודים הם ברובם עם חקלאי, וגם הגולה הבבלית המאוחרת היא ברובה חקלאית. בכל אופן מעבר חלק מן היהודים מחקלאות או ממלאכה למסחר בגלות בבל לא בא מתוך איזה לחץ חיצוני, אלא היה פרי תהליך טבעי, והיתה בו משום עליה סוציאלית. כל משלח יד היה פתוח לפני יהודי הגולה. הם יכלו להשתרש בארץ ולהתמזג עם יושביה. לא היה שום גורם מדיני או סוציאלי או כלכלי, שהכריח אותם להתבדל. לא היתה „שאלת יהודים“ עם כל הכרוך בה. לא היה לחץ גלותי, שעשוי היה ליחד וללכד אותם ולהוליד בקרבם שאיפה להמלט מארצות הגויים. הם יכלו ללכת בדרך כל העמים הנסוחים.

הטמיעה. השאלה הגורלית

למצב זה של הגולה יש לשים לב כדי להבין את המשבר, שעבר עליה. המשבר היה כבד, דוקא מפני שמצבה היה טוב, והיא כבר התחילה להקלט בחיי ארץ שביה ובתרבותה. הגורם המדיני, הכלכלי והסוציאלי פעל בה בכוח הטמיעה וההתפוררות הלאומית. בגורם זה נלחם הגורם הרוחני, התרבותי. המשבר היה בעולם הרוח, בנפש האומה. המבחן היה קשה. את ההכרעה אנו יודעים: הגולה היהודית לא הלכה בדרך כל העמים הנסוחים. אבל — מה הביא אותה לידי הכרעה זו?

על קורות חייה של הגולה במשך חמישים־ששים שנה אלה של זעזוע עמוק ושל הכרעה גורלית יש לנו ידיעות מעטות מאד. אנו יודעים, מדברי ירמיהו ויחזקאל, שהגולה של יהויכין לא האמינה בחורבן ירושלים ומקדשה וחשבה את גלותה לתופעה חולפת. הם היו בבבל, אבל לבם היה בירושלים, והם האמינו, שעוד מעט יעלה אותם ה' מבבל. הם לא רצו לבנות שם בתים ולנטוע גנים ולקחת נשים. הם ראו אות לטובה בזה, שה' הקים להם נביאים בבבל (יר' כ"ט, טו). נביאיהם נבאו להם, שגלותם לא תהיה ארוכה. אבל תקותם היתה תקות שוא. השואה באה. החורבן זעזע אותם עד היסוד והיה חורבן עולמם הם. מיר' מ"ד, יד (השוה מ"ג, יח) אנו למדים, שאף אחרי החורבן ואחרי הריגת גדליה עוד האמינו גולי מצרים בגאולה קרובה ביותר. אמונה כזו הבהבה בודאי גם בין גולי בבל. ירמיהו ויחזקאל נלחמו באמונה בגאולה קרובה ביותר, שתבוא לפני הקצים, שהם קבעו לגאולה. הדכאון והיאוש גברו. הגולים הרגישו את עצמם "נמקים" בעונם, הם תמהו ושאלו: איך נחיה? (יחז' ל"ג, י). הם אמרו: יבשו עצמותינו, ואבדה תקותנו, נגזרנו לנו (שם ל"ז, יא). המוני גולי מצרים מופיעים לפנינו לאחרונה בכנוס ארצי אי־שם במצרים, והם נעלמים מעינינו בענני זעמו ואיומיו הנוראים של ירמיהו (יר' מ"ד). את אנקת היאוש האחרונה של גולי בבל אנו שומעים מפי יחזקאל בחזון „העצמות היבשות" (יחז' ל"ז). מאז, כחמישים שנה, הגולה כאילו נבלעת בערפל. הידיעה ההיסטורית היחידה, שנשתמרה בידנו עליה, היא הרשימה הקצרה על שחרור יהויכין בסוף ס' מלכים, משנת 562. במשך חמישים שנה אין לגולה „היסטוריה". עם ישראל כאילו ירד מעל הבמה ההיסטורית. נביאי הגאולה הקרובה נדמו. נביאי החורבן כלו נבואתם. בין יחזקאל ובין ישעיהו ה ש נ י לא קם נביא לגולה. במשך זמן קרוב לחמישים שנה אין נביא חדש נבא אל הגולה ועליה, אין סופר קורות מספר עליה כלום. סגרו החושך והדממה על „בקעת העצמות".

אולם אם ההיסטוריה הלאומית של הגולה כאילו נפסקה, הרי חיי יום־

יום שלה לא נפסקו. כשציפיותיהם האחרונות של הגולים היו מפח נפש, הם התחילו לבנות ולהבנות בארץ שבים. הם התחילו להשתלב בחיים הכלכליים של הארץ. הם התחילו לבוא במגע עם יושבי הארץ. התרבות הגבוהה של בבל התחילה להשפיע עליהם. ראשי העם, שייצגו אותו לפני השלטון, אנשי החצר היהודים, הפקידים, הסוחרים היו נתונים ביחוד להשפעת התרבות הנכריה. לגולים קסמו עשרה ויפעתה של התרבות החמרית האלילית. התחיל התהליך ההכרחי והטבעי של הטמיעה התרבותית והלאומית. במשך ששים השנה (של גלות יהויכין) וחמישים השנה (של גלות צדקיהו) נולדו בארץ בבל גולים בנים ובנות, שלא ראו את מולדתם הלאומית, שלא שמעו שיר ה' על אדמת הקודש, שלא ראו את ציון ומקדשה, שגדלו ובלו רוב שנותיהם בארץ. שנועדה להיות להם מולדת חדשה. נתגלה בהם התהליך היסודי של כל טמיעה לאומית: התמורה הלשונית. הארמית התחילה דוחקת את רגליה של העברית. המונחים שכחו את לשונם או נעשו דרלשוניים ודברו יהודית ולועזית. הופיע הסימן המובהק של הגלות והגטו בכל הדורות: דבור לועזי או דרלשוני. עם הלשון הזרה התחילו להיות רווחים ביניהם גם השמות הזרים. התהליך הזה של הטמיעה הלאומית התרחש בשנות הדממה ההיסטורית, שסגרה על הגולה. השאלה הגורלית הזאת: ההגיעה באמת שעתו של עם ישראל לדרת מעל במת ההיסטוריה? היכלו כחות הטמיעה את שרשי חייה של האומה? התבלע אותה התרבות האלילית? מבחור הטמיעה גוברת. אבל מה מתרחש במסתרי נפש האומה? האם הדממה הזאת היא דממה אחרונה של בקעת עצמות יבשות או רק דממה חולפת? „שמר, מה מלילה? שמר מה מלילי“

ראשית תקופה חדשה

והנה בסוף חמישים השנה קרע את הדממה קול מבשר ואומר: „נחמו, נחמו, עמי, יאמר אלהיכם!“ הקול קול נביא הגולה עלום־השם — ישעיהו השני. שוב הקים ה' נביא בגולה. הנביא הזה הוא בעל רגש סוער, ויש להניח, שהוא מבני הדור הצעיר. הוא הנביא היחידי, שנולד בגולה ואת ארץ ישראל לא ראה. זהו קול הדור השני והשלישי, שנולד על אדמת נכר. ומפני זה בשורתו חשובה כל כך. היא מעידה, שהגולה היהודית הצליחה ליצור לה בטמיעה ובנכר ספירה מיוחדת של חיים לאומיים־דתיים, היא הצליחה לגדל בנכר בנים נאמנים לאלהיה ולנטוע בהם אהבה לוהטת לציון עיר קדשה. בשורתו של הנביא הזה היא בשורת התחיה. עמה עם ישראל עולה שוב על במת ההיסטוריה. עם ישראל חי וקיים. האלילות לא בלעה אותו. את אלהיו לא שכת. הוא מלא להט של אמונה. הוא מתכוון למערכה חדשה של מלחמות ה'

על אדמת האלילות. הוא נוצח. אבל הוא גא בהרגשת בחירתו. הוא מאמין בעתידו. בשנות הדממה נפלה ההכרעה במעמקי נפש האומה. ולהכרעה זו נתן מבע בלהב ונשגב נביא הדור החדש.

הבשורה הזאת היא ראשית תקופה חדשה בתולדות ישראל, וכמו שהוברר ברבות הימים, היא היתה גם ראשית תקופה חדשה בתולדות העולם.

קץ האלילות

בחמישים שנה אלה של חרדה ושממון, של נמיקה ויבושת עצמות, של נכר וטמיעה ותמורת לשון ושל צפיה טמורה ותקוה נבוכה נתחולל הפלא הגדול: בא הקץ על חטא האלילות, מת יצר האלילות בישראל. גלות בבל היא פרשת-המים ההיסטורית הגדולה בתולדות ישראל המבדילה בין תקופת האלילות לתקופת העדר-האלילות. השעה היתה שעת קבורת האלילים. ספרי הקורות מספרים כמה פעמים על הסרת אלהי הנכר ועל ביעור אלילות מישראל. הפעם הסירו את אלהי הנכר לעולם וקברו אותם קבורת עולם. בא הקץ לתוכחה על האלילות הממלאה את הספרות המקראית עד ישיהו הנביא. בנבואות ישעיהו השני אנו שומעים עוד את רעמיה האחר-נשים של תוכחה זו. אולם אחרי זה היא משתתקת לעולם. אין ספק: עם ישראל נשאר נאמן לאלהיו ואף חזר בתשובה, והתשובה מחטא האלילות היתה „אסכטולוגית“ — אחרונה ומוחלטת. יחידים נתלשו בודאי ונבלעו באלילות. אבל העם נשאר נאמן. אין כל יסוד לדעה, שהמונים נטמעו בתרבות האלילית, ורק „עדה יהודית קטנה“ נשארה נאמנה ונתרכזה מסביב לנביאים¹⁷. דעה זו נובעת מן המגמה התיאולוגית הנוצרית לראות את היהדות המונית-איסטית כ„עדה“. עולי ציון הם עם — אכרים, אנשי מלאכה, כהנים, שרים, עבדים. העולים הם המון רב. והמון נאמנים נשארו בגולה, ולבם היה עם העולים. ובין המוני העולים אין חטא של אלילות. בית המלך, שלפנים חטא פעם בפעם והחטיא את העם, חזר בתשובה. הכהנים, שהיו אנשי ריב לנביאים לפנים, חזרו בתשובה. עדים להיקף העממי של התשובה הם ביחוד הנתנים. הללו היו מין חטיבה גזעית מיוחדת, לא-ישראלית. הם היו מעמד משועבד: עבדי המקדש. עם חורבן המקדש ועם גלות העם לבבל פקע שעבודם. בבבל הם היו עבדים למקדש שרוף של עיר הרוסה. אין ספק, שהם יכלו עתה ליעשות בני-חורין. בבבל לא היו להם בעלים. אבל הם שבים עם העם. טובה בעיניהם העבדות במקדש ה' מן החירות על אדמה טמאה. וזהו

¹⁷ עין פולץ, ביאורו ליש"ב, ע' XVI; כק, Pharisaer, ע' 49 ואילך.

הפלא הגדול: מאפר החורבן יצא עם קנא לאל קנא! על אדמת נכר, מושלך בזעם מעל פני אלהים, מנוצח ונוכלם, בתוך התרבות האלילית המנצחת והגאונית שב העם בכל לבבו ובכל נפשו וכרת לאלהיו ברית אמת ואמונה לעולם. מה פשר התופעה המופלאה הזאת?

הביאור הרווח

דעה מוסכמת היא במדע המקראי, שהמפנה, שחל בגלות בבל, הוא נצחונה של אמונת היחוד הנבואית על האמונה הישראלית העממית. התשובה מן האלילות משמעותה כאילו עזיבת אמונת־יהוה הסינקרטיסטית, האלילית, שהעם החזיק בה עד אז, והחלפתה באמונת היחוד של הנביאים. בגלות בבל נצחה התפיסה הנבואית המונותאיסטית של יהוה כאלהי העולם את התפיסה העממית הפוליתאיסטית של יהוה כאל לאומי, כאחד מרבים. הנחת הדעה הזאת היא, שיהוה של האמונה הישראלית העממית לא נתפס כאל יחיד, אלהי כל העולם, אלא כאל ארצי ולאומי. הוא היה „אלהי ארץ כנען“, ותחום שלטונו היה מצומצם בישראל וארצו. הוא היה אל ישראלי־כנעני, יהוה־בעל, והיה קשור „קשר בל ינתק“ בארצו. בארצות הגויים שולטים אלהי הגויים, ובהן אין מקום לפולחן יהוה. זאת אומרת, שהעם האמין, שיש קשר־חיים בין האל ובין ארצו. מתוך תפיסה אלילית כזו נבעה אמונת העם לפני החורבן, שיהוה יגן על ציון ומקדשה. כי עם חורבן ציון יטרד האל כביכול ממשכנו עלי אדמות. לפי הסבר זה היה הריב בין הקנאים הלאומיים, שמרדו בבבל וצפו לישועת יהוה, ובין נביאי החורבן ריב בין אמונה אלילית באל לאומי ובין אמונת־היחוד באל אוניברסלי, שאינו קשור בעם וארץ ומקדש ופולחן. את נבואת החורבן תופסים החוקרים כשלילת הצמצום הלאומי, האלילי במהותו. באידיאה של החורבן כאילו מגיעה אמונת־היחוד לדרגה אוניברסלית, ובנבואת החורבן נתבטאה השאיפה לדרגה זו. ורק אחרי החורבן הגיעה אמונת היחוד באמת לדרגה של אוניברסליות מוחלטת בנבואת ישעיהו השני. החורבן גבש ובצר את האמונה הנבואית. החורבן היה נצחון הנבואה ותורתה על אמונת העם, נצחון אלהי הנבואה על האל העממי. מפני זה בא עתה הקץ על האלילות הישראלית. עזיבת האלילות אינה רק עזיבת אלהי נכר אלא, קודם כל, עזיבת התפיסה האלילית, הסינקרטיסטית, של יהוה עצמו. לפי השקפה זו היתה התשובה מן האלילות פרי השפעתם של הנביאים. כי בשואה הלאומית שהתחוללה התמוטט עולמה של האמונה העממית, והנבואה, וביחוד נבואת החורבן, היתה „קרש ההצלה“ היחידי. רק הנבואה

יכלה להסביר מה שהתרחש מתוך אמונת־יהוה עצמה. וזוהי מהות המשבר, שעבר על העם אחרי החורבן: יסודי אמונת־יהוה העממית נתמוטטו. כי בעולם השמי, ובעולם האלילי בכלל, שלטת היתה הדעה, שנצחונם של עם הוא נצחון אלהיו, ומפלת עם היא מפלת אלהיו. אם העם נוצח, הרי שגם אלהיו נוצח. דעה זו היתה שלטת גם באמונה הישראלית העממית. אם בבל החריבה את ירושלים, הרי זה נצחונם של אלהי בבל. נצחון בבל הוא נצחון מרודך על יהוה. המסקנה היתה, שאם ישראל נשתעבדו לבבל, עליהם לעבוד את אלהי בבל. בהלך־רוח זה נלחמו הנביאים. תעודתם הראשית אחרי החורבן היתה: תיאודיצייה, צדוק האלהים. הם השתדלו להוציא מלב העם את הדעה האלילית, שמרודך נצח את יהוה. החורבן הוא לא מעשה ידי מרודך, אלא אצבע יהוה עצמו. בבל היא „שבט אפר” של יהוה. יהוה הקים אותה, כדי להעניש את ישראל על חטאו. כי יהוה הוא אלהי עולם ומושל בכל הממלכות. רק תורה זו יכלה להציל את כבוד יהוה ואת האמונה בו¹⁸.

מפני מה קבל העם אחרי החורבן תורה זו? מפני שהחורבן חולל בעם שנוי ערכים ביחסו אל הנבואה. לפני החורבן האמין העם בדברי נביאי־הישועה, ואת נביאי החורבן דחה וחשב אותם לנביאי שקר. אולם החורבן הצדיק את דברי נביאי החורבן והעלה אותם בעיני העם למדרגת נביאי אמת. נבואתם נתקיימה — זה היה הגורם המכריע. התקיימו נבואתם, נבואתם היתה בעיני העם אות נאמן ומופת חותך, שתורתם אמת. מפני זה יכלו הנביאים לבצע עתה מה שלא יכלו לבצע לפני החורבן. סייע לכך גם נתוק העם מעל אדמת כנען, שבה היה קשור הפולחן הסינקרטיסטי של בעלי־ההוה. עם המקדש עלה באש גם האל של האמונה העממית. ויותר מזה: על אדמת נכר לא יכול העם להחזיק באמונה הסינקרטיסטית הישנה. יהוה העממי היה אלהי ארץ כנען, ועל אדמת נכר אי אפשר היה כלל לעבוד אותו. על אדמת בבל יכלה הגולה לעבוד רק או את אלהי בבל או את האל האוניברסלי של הנביאים. מפני זה בא עתה הקץ על אמונת יהוה הסינקרטיסטית¹⁹.

¹⁸ עיין דיר, Ezechiel, ע' 142 ואילך, 146 ואילך, 154—158; הנ"ל, Ezechiels Vision, ע' 6 ואילך, 70; הנ"ל, Wollen u. Wirken, ע' 28; הלר, Judentum, ע' 32; קיטל, Geschichte, III, ע' 85—86, 120—123; קלסרוט, Exulanten, ע' 58, 61, 80—81; בק, Pharisäer, ע' 49; קלוזנר, היסטוריה, ח"א, ע' 67, 84, 91.

¹⁹ עיין ולהויון, Geschichte, ע' 144; שטדה, I, Geschichte, ע' 91.

בְּקוֹרֶת. אוֹנִיבֶרסְלִיזִם אֱלִילִי

אולם ההשקפה הזאת מוטעה היא בכל בחינה ובחינה. יש כאן סלוף עצום של תולדות ישראל מתוך מגמה תיאולוגית-נוצרית, מתוך הנטיה לראות את החורבן הלאומי של ישראל כגורם דתי חיובי מכריע. לא נכונה היא, קודם כל, ההנחה הכללית, שבעולם האלילי היתה שלטת הדעה, שהנצחון על העם הוא גם נצחון על אלהיו. וגם זה לא נכון, שעם אלילי מנוצח וגולה לא היה יכול לעבוד את אלהיו על אדמת נכר והיה מוכרח לנטוש אותו. האמת היא, שבעולם האלילי היו רווחות שתי השקפות. הדעה, שמפלת העם היא גם מפלת אלהיו, היתה רק דעה אחת. אבל היתה מצויה גם דעה אחרת, שהאל הלאומי עצמו הביא את האויב על עמו והנחיל לו נצחון, מפני שחרה אף האל בעמו. הדעה, שהאויב הוא „שבט אפר“ של האל הלאומי, היא לא דעה נבואית ישראלית, אלא היתה רווחת גם בעולם האלילי. עם מנצח היה נוטה להתפאר בנצחון על אלי העם המנוצח, וגם זה לא תמיד. ואילו העם המנוצח היה רואה את האויב כשבט אפר של אלהיו. מִישַׁע מֶלֶךְ מואב מזכיר בכתובת (מאמצע המאה התשיעית) את נצחונות עִמְרִי על מואב ומבאר אותם במלים: כִּי יֵאֲנַף כֶּמֶשׁ בֶּאֱרֻצָּה (שורה 5). אֶסֶר חֲדוֹן מִבְּאֵר אֶת הָרִיסֶת בְּבֵל בִּידִי סִנְחַרִּיב בֹּזֵה, שֶׁמְרֹדֶךְ הִתְאַנֵּף וְהִחְרִיב בְּעֶצְמוֹ אֶת עִירוֹ. וכן מבאר חורבן זה נְבוֹנְאִיד: עֲלָה אֶפֹּר שֶׁל מְרֹדֶךְ, וְעֹשִׂים וְאַחַת שְׁנֵה שֶׁם מִשְׁכְּנוֹ בְּאֶשׁוּר, וְרַק כֹּאשֶׁר מִלְּאוֹ הַיָּמִים זָכַר אֶת אֶסְגִּילָה וְאֶת בְּבֵל. וכן מבאר נְבוֹנְאִיד אֶת קוֹרוֹת מִקְדָּשׁ סִין בַּחֶרֶץ: צִבָּא מִדִּי הִחְרִיב אֶת הַמִּקְדָּשׁ בְּזַעַם הָאֱלִים. זַעַם הָאֱלִים נִמְשַׁךְ חֲמִישִׁים וְאַרְבַּע שָׁנִים. וְכִשְׁעֲבְרוּ שְׁנוֹת הַזֶּעַם הַקְּצוּבוֹת, מִלֹּא מְרֹדֶךְ אֶת יַד נְבוֹנְאִיד לְקוֹמָם אֶת הַמִּקְדָּשׁ. כֹּרֶשׁ אִינוֹ תּוֹפֵס אֶת כְּבוֹשׁ בְּבֵל כְּנֻצְחוֹן עַל מְרֹדֶךְ, אֲלֵא כְּפַעּוֹלַת מְרֹדֶךְ עֲצָמוֹ. מְרֹדֶךְ קִצֵּף עַל נְבוֹנְאִיד, מֶלֶךְ בְּבֵל, בְּגִלְל פִּשְׁעֵי הָרַבִּים, וְאִזְ בַּחֵר בְּכוֹרֶשׁ וְהַמֶּלֶךְ אוֹתוֹ עַל הָעוֹלָם וְהַלֵּךְ לִימִינוֹ וְנָתַן בִּידוֹ אֶת בְּבֵל עִירוֹ.²⁰ עוֹבְדֵי־אֱלִילִים מְנוֹצְחִים הִתְּלַכְּוּ בְּגוֹלָה אִינֶם נוֹטְשִׁים אֶת אֱלֹהֵיהֶם אֲלֵא מוֹלִיכִים אוֹתָם עִמָּהֶם בְּגוֹלָה. רַב־אֲדִי, מֶלֶךְ גְּבֵל, מִבְּקֶשׁ מִפְּרַעַה אֲחֻנְאָתוֹן, שֶׁאֵם אֵין הוּא יִכּוֹל לְשַׁלּוֹחַ לוֹ עֲזָרָה צְבֹאִית, יִשְׁלַח לוֹ לַפְּחוֹת אֲנִיּוֹת, שִׁיבִיאוּ אוֹתוֹ וְאֵת אֱלֹהֵי חַיִּים לְמִצְרַיִם. מְרֹאדֶךְ בִּלְאֲדוֹן הַבוֹרֵחַ מִפְּנֵי

702: קְלִי־אֶרֶץ, Exulanten, ע' 62 ואילך, 80-81, 97: קְלוֹנֶר, היסטוריה, ח"א ע' 91-92, 99. ועיין למעלה, כרך א', ע' 659, מְרֹאֲדֵי־הַמְּקוֹמוֹת בַּהֶעֱרָה 1.
²⁰ עיין: פְּרִיטְשֶׁר, ANET, ע' 315-316.

סנחריב מסייע עמו את האלים באניות²¹. אָנַאס הבורח מטרייה אחרי תורבנה לוקח עמו את האלים ומביאם ללציום²². עמים אליליים דבקים באלהיהם גם אחרי שהיו לשלל לאויביהם. מלך ערב בא לבקש מאת אסר חדון, ששייב לו את האלים, שאביו סנחריב לקח מן הערבים. אסר חדון תקן אותם, רשם עליהם את שם אשור ואת שמו והחזיר אותם²³. הרומיים היו נוהגים לפנות לפני הקרב בקריאה אל אלהי האויב ולהזמין אותם, שיעזבו את מקומם ויעברו אליהם. זהו מנהג האֶבּוֹקְצִיּוֹ. המנהג הזה, שהיה ידוע זה כבר כמנהג רומי, הוא באמת מנהג קדמון. כי בברעזקאי נמצא טקסט חתי הכולל טקס של אבוקציו. זוהי הוראה למנוחש כיצד להניע את אלהי השדות, ההרים, הנהרות, הים, המעינות, האש, השמים והארץ לעבור מארץ האויב לארץ חת²⁴.

גם במקרא יש עדויות על השקפות אלה של עובדי האלילים. רב ש ק ה, שליחו של סנחריב, מביע את שתי ההשקפות האליליות גם יחד. מצד אחד, הוא מכריז, שיהיה לא יוכל להציל את ירושלים מיד מלך אשור (מל"ב י"ח, ל—לה), אבל, מצד שני, הוא טוען, שיהיה עצמו שלח אותו להשחית את הארץ (שם, כב, כה). אין ספק, שגם הטענה השניה מתאימה לתפיסת האדם האלילי. הכותים הגולים מביאים אתם לארץ ישראל את אלהיהם ועובדים אותם בנכר (מל"ב י"ח, כט—לג). ומלבד זה הם עובדים גם את יהוה, שלפי תפיסתם כאילו נצחו אותו האשורים (שם, כה—מא)²⁵. ירמיהו נבא לכמוש ולמלכם, שיצאו בגולה עם כהניהם ושריהם (יר' מ"ח, ז; מ"ט, ג). יש עיהו שני נבא לבל ולנבו, שילכו בשבי עם עובדיהם, עמוסים על בהמות משא (יש' מ"ו, א—ב).

ומפני זה אין כל טעם בטענה, שההסבר הנבואי לחורבן אפשרי היה רק על בסיס אמונת-היחוד ושקבלת ההסבר הזה היתה כרוכה בעזיבת האלילות. באמת גם העם האלילי עשוי היה לבאר את החורבן כפעולת יהוה עצמו. כי ביאור כזה אינו חורג ממסגרת האלילות. לא היה שום הכרח לקבל

²¹ מייסנר, Babylonien, II, ע' 126—130; ירמיהא, ATAO, ע' 284.

²² עיין: Vergilius, Aeneis, I, 6; II, 717.

²³ פריטשר, ANET, ע' 291.

²⁴ שם, ע' 351—353.

²⁵ קלמרוט, Exultanten, ע' 81, מביא ממליכ יסו, כד—כה רמיה, שיכל

לעבור את יהוה רק בארצו. אבל קלמרוט קרא רק עד פסוק כה, ולמה שכתוב אחר פסוק זה לא שם לב.

את אמונת היחוד הנבואית, כדי להציל את כבוד האל הלאומי. וכמו כן ברור, שהחורבן והגלות כשהם לעצמם לא יכלו לשים קץ לפולחן הסינקרטיסטי הישן. כי את יהוה אפשר ואפשר היה, גם לפי תפיסה אלילית, לעבוד על אדמת נכר. פולחן הכותים היה לפי מל"ב י"ז פולחן סינקרטיסטי מובהק, והרי זה היה עבודת אלילים "מנוצחים" בנכר מעורבת בעבודת אל "מנוצח" בארצו. הגולים לא עמדו כלל לפני הברירה: או יהוה הנבואי או מרודך. אדרבה, נפתח עתה פתח לסינקרטיזמוס חדש: יהוה עם מרודך ושאר אלהי בבל. ביהודי יב אין אנו רואים שום סימן להשפעה נבואית. אבל הרי גם הם בנו מקדש ליהוה על אדמת נכר. זאת יכלה גם הגולה הבבלית לעשות בלי כל זיקה לתורת הנביאים.

הנביאים והעם

מלבד זה אין כל יסוד לדעה, שהחורבן הצדיק את נביאי החורבן והיה בעיני העם אות נאמן וברור לאמתת אמונת היחוד. החורבן היה אות ברור רק למאמינים ולמיתדים ולא לעם אלילי. החורבן לא יכול להוכיח למאמינים באלהי הגויים, שאלהי הגויים אינם אלהים. החורבן לא היה אות לנצחון על אלהי העם המנוצח, אבל לא היה בו גם כדי להוכיח, שאלהי בבל המנצחת אינם אלהים. יש לזכור, שלחורבן ירושלים נבאו לא רק נביאי החורבן אלא גם מנחשיו וקוסמיו של נבוכדנצר. כי האדם הקדמון לא היה עושה שום דבר מבלי לשאול באלהים. מלכי אשור ובבל מספרים תמיד על מנחשים וחלומות, שבהם בשרו להם האלים את נצחונותיהם. גם נבוכדנצר לא עלה על ירושלים מבלי לשאול באלהיו ומבלי שקבל מנחש מבשר נצחון. דרישה באלהים כזאת של נבוכדנצר מתוארת ביחז' כ"א, כו—כו. התיאור הוא, אמנם, חזוני, אבל הוא משקף מציאות. החורבן הצדיק איפוא גם את נביאי החורבן וגם את מנחשיו של נבוכדנצר. לא היה בו איפוא כדי להכריע בין אלילות ובין יחוד. לפי תפיסה אלילית הביעו נביאי החורבן את גזרת "האלים". ביחסם של נבוכדנצר ונבוזראדן אל ירמיהו באה לידי בטוי התפיסה הזאת. ותפיסה כזו היתה טבעית גם לעם האלילי היהודי. וביחוד יש לשים לב לכך, ששאלת גזרת החורבן היתה סוף סוף עתה שאלה היסטורית ותיאולוגית. לעם חשובה יותר שאלת ההווה והעתיד. המאורעות הצדיקו את הנביאים רק במדה, שהדברים היו מכונים לדברי הנחש הבבלי, היינו: בבשורת החורבן. אבל שאר הדברים היו עדיין תלויים ועומדים. הנביאים נבאו זועות לגולה, והזועות לא באו. הם נבאו גאולה מפוארת, ובמשך הזמן הוברר, שהגאולה לא באה. המאמינים האמינו: אבל

איך נראו הדברים בעיני עם אלילי? את חורבן ירושלים אפשר היה להצדיק, כמו שראינו, גם מתוך אמונה אלילית מבלי לותר על פולחן יהוה. אולם מרודך הרי לא היה זקוק כלל ל"תיאודיצייה". עריו ומקדשיו עמדו על תלם. היכלה התקיימות נבואת החורבן להפוך לבו של עם אלילי בתוך מציאות כזו?

ההסבר המונותיאיסטי העממי לחורבן

ברור, שאם הביא משבר החורבן את העם לידי תשובה ואם האמין העם בדברי הנביאים, וגם באלה, שעוד לא נתקיימו, אין זה אלא מפני שישאל היה עם מונותיאיסטי עוד מלפני החורבן. שאלת אמונת היחוד לא היתה כלל ענין לריב מפלגות. היא היתה אמונת כל העם וכל המפלגות. והמשבר לא היה בברירה בין אל לאומי-אלילי ובין אל יחיד ואוניברסלי. האל היחיד והאוניברסלי היה אלוהי כל העם עוד מימות משה. הדעה, שריב המפלגות המדיניות בישראל בימי יהויקים וצדקיהו היה ריב בין אלילות ובין אמונת-יחוד היא המצאה תיאולוגית נוצרית, ואינה אלא זיוף. חנניה בן עזור היה מתנגדו הפוליטי של ירמיהו (יר' כ"ח), אבל הריב ביניהם לא היה על האמונה באל אחד. הפטריוטים בימי צדקיהו האמינו בנצח ירושלים. אבל בזה הרי האמין גם ישעיהו. האמונה הזאת עצמה נבעה באמת גם היא מאמונת-היחוד. זו היתה גם אמונת הקנאים בסוף בית שני. המלחמה הנוראה של קומץ אנשים במלכות העולם האדירה, שסגרה עליו מכל צד, יכולה באמת להתבאר רק מתוך האמונה באל אחד. המלחמה עם הכשדים היא דוגמא למלחמה עם הרומיים. שתי המלחמות גובעות מהלך-רוח אחד.

ואמנם, אין כל זכר לדבר, שאחרי חורבן ירושלים נידונה בין הגולים שאלת נצחונם של מרודך על יהוה ושהנביאים השתדלו להציל את כבוד יהוה בעיני העם ולהוציא מלבו את הדעה, שיהוה כביכול נוצח. גם את הדעה הזאת וגם את מלחמת הנביאים בה ברו החוקרים מלבם מהחל ועד כלה. כבר ראינו, שאף בעולם האלילי היו אפשריות שתי תשובות על השאלה, מלפני מי יצאה גזרת החורבן. ובאמת אין ראיה אפילו לכך, שנבוכדנצר הסביר את החורבן כנצחון על אלוהי ישראל. מיחסו של נבוכדנצר אל ירמיהו (יר' ל"ט, יא-יד; מ', א-ו) יש ללמוד את ההפך. המקורות המקראיים אינם תולים בו דעה כזאת ואינם מאשימים אותו בגידון. עדות מפורשת על תפיסת הכשדי המנצח אנו מוצאים בדברי נבוזראדן אל ירמיהו: ה' אלהיך דבר את הרעה הזאת אל המקום הזה, ויבא ויעש ה' כאשר דבר, כי חטאתם לה' וגו' (שם מ', ב-ג). אף אם הדברים האלה

„מסוגגנים“ בידי המספר היהודי, הרי ביסודם הם מתאימים לתפיסת האדם האלילי. על הרומיים האליליים, מחריבי בית שני, אנו יודעים בבירור, שלא תפסו את נצחונם כנצחון על אלהים. את הספורים היהודיים על „האותות“, שנראו במקדש לפני החורבן²⁶, מוסר טציטוס בסגנון אלילי מובהק: „שערי המקדש נפתחו פתאום, וקול על-אנושי נשמע: „האלים יוצאים!“ ונשמע גם רעש עצום של היוצאים“²⁷. „האלים“ יצאו איפוא מן המקדש, ולפיכך יכלו הרומיים להחריבו. בכל אופן אין שום זכר לדבר, שבין הגולים היהודים בבבל היתה רווחת תשובה כפולה. בסגנון אלילי, על שאלת החורבן. לפני החורבן היתה מחלוקת, אם יהיה יחריב את ירושלים או לא יחריב. אולם אחרי החורבן היתה דעת כולם שוה, שיהיה הוא שהחריב. הנביאים לא היו צריכים כלל להלחם לדעה זו, וממילא אין מקום להנחה, שנצחון הדעה הזאת הוא שהביא לנצחון תורת-היחוד. יחזקאל מוכיח את ישראל, שגרמו לחורבן בחטאיהם וחללו את שם ה' בגויים (ל"ו, כ—כג). מזה יש ללמוד, שהגויים אמנם הביעו את הדעה, שאלהי ישראל לא יכול להצילם. אין ספק, שזו היתה תגובה על בוז הגולים לאלילים. אבל, שהגולים עצמם מחללים בדברים כאלה את שם ה', אין יחזקאל אומר. זקני ישראל היושבים לפני הנביא (כ', א) אינם טוענים, שאלהי הגויים נצחו ושהם בצעו את החורבן. מתוך יאוש קודר הם אומרים: „נהיה כגוים, כמש-פחות הארצות, לשרת עץ ואבן“ (לב). שאלהי הגויים הם „עץ ואבן“, הוא יסוד מוסד גם להם. לא אמונה אלילית מדברת מתוך גרונם, אלא יאוש אחרון והלך-רוח „גיהיליסטי“. „פשעינו וחטאתינו עלינו, ובם אנחנו נמקים“, התלונן העם באזני הנביא (ל"ג). גם הנשים הזקנות משרידי דור מנשה, המדיינות עם ירמיהו בדבר פולחן „מלכת השמים“

²⁶ עיין: פלביוס, מלחמות, ה', ג; ועיין יוסא לט, ע"ב: ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה ביסין וכו' והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן וכו'.
²⁷ טציטוס, Historiae, ה', יג. פלביוס מספר, שביליל שבועות שמעו הכהנים כשנכנסו אל העזרה הפנימית רעש וקולות קוראים: „נסעה סוה!“ — יש לשים לב, שההלמוד מכתים את טיטוס כמגדף: „טיטוס, שחירף וגירף כלפי מעלה — ונטל סייף וגידר את הפרוכת, ונעשה גם, והיה דם סבצבץ ויוצא, וכסבור הרג את עצמו. ולהלן: „עמד עליו נחשול שבים לטובעו, אסר: כמדומה אני, שאלהיהם של אלו אין גבורתו אלא כמים — אם גבור הוא, יעלה ליבשה ויעשה עמי מלחמה“ (ניטיון נו, ע"ב). כמו במקרא, המלך האלילי עצמו סחגאה על אלהים ואינו מיסח את הנצחון לאלילו. אולם ההיסטוריון האלילי מספר את הדברים כאופן אחר לגמרי

(יר' מ"ד) אינן מביעות את הדעה, שיהיה לא יכול להציל את ירושלים או שאלהי בבל נצחו אותו. אלהי בבל המנצחת לא נזכרו בכלל בכל הפרק. לנשים אלה עבודת "מלכת השמים" היא לא עבודת אלה נכריה, כמו לירמיהו. הן טוענות, שהקטר והנסך ל"מלכת השמים" הם מנהג אבותיהן, והמנהג הזה הביא להם טובה. בבטול המנהג הן רואות את סבת החורבן. אבל הן אינן אומרות אפילו, ש"מלכת השמים" עצמה הביאה את החורבן. יש להניח, שלפי תפיסתן העניש יהוה את העם על הזלזול ב"מלכת השמים". כי גם הקהל הזה נשבע בשם יהוה, והאיום הקשה ביותר, שירמיהו מטיח בפניהם, הוא, שיהיה יכרית את שמו מפיהם (שם, כו) ²⁸.

גם ישעיהו השני אינו מזכיר את הדעה, שיהיה נוצח, ואינו נלחם כלל בדעה כזו. בדברי הפולמוס נגד האלילות הוא מטעים, שיהיה לא יתן כבודו ותהלתו לפסילים (מ"ב, ח; מ"ח, יא). אבל במקראות אלה מדובר על נצחונות כורש, שהנביא רואה אותם כאצבע אלהים. גם ההטעמה, שיהיה מגיד לישראל את הבאת מראש, כדי שלא יאמר "עצבי עשם, ופסלי ונסכי צום" (מ"ח, ה), היא חלק מתוכחה כוללת על הבערות הפטישיסטית ואינה ענין לחורבן. האידיאה, ש"מרודך" נצח, היא לגמרי מחוץ לחוג רעיונותיו של ישעיהו השני. את האמונה ב"חכמתם וכל יכלתם" של "אלי בבל הנהדרים" ²⁹ אין הוא פוקד כלל. הוא יודע רק את פסלי בבל.

הביאור המונותיאיסטי לחורבן היה איפוא הביאור העממי ולא היה כלל חדושם של הנביאים. העם לא העלה כלל על דעתו ביאור כפול בסגנון אלילי. ולא עוד אלא שההנחה, שהחורבן הוא שהוליד בעם את הרעיון, שיהיה נוצח ושיש לנטוש אותו ולעבוד את אלהי העם המנצח

²⁸ קיסל, Geschichte, III, ע' 85-86. אושר, שמלכת השמים היא עשתר הכנענית ושרדברי הנזים אלה וז של הסעצסה החוקה יש לה יותר כח להגן על עובדיה מאשר יהוה ושיהיה אינו יכול להגן עליהן. אולם מפני מה דוקא הנשים מביעות פילוסופיה זו? ומפני מה דוקא עשתר ולא מרודך ונכו? באמת אין כאן אף רמז לככל ואלהיה, וכל הביאור הזה הוא מדרש חפל. ירמיהו אינו מניב כלל על הדעה, שיהיה אינו יכול להגן! והלא שליחי חוקיה וחוקיה עצמו קורעים בגדיהם כזהם שופטים דברים מעין אלה מפי רבשכה האלילי. האפשר, שירמיהו היה מבליע בשתיקה דברים כאלה, שאשע מפי יהודים? האפשר, שלא היה קורע בגדיו? האפשר, שלא היה סוכר דעה זו אף במלה אחת?

²⁹ קלמרוט, Exulanten, ע' 80. ועיין שם כל דבריו בע' 80-81, שהם דברים סוזרים ביותר.

ושמתוך מצוקת השאלה הזאת הוכרח לקבל את תורת הנביאים, היא בכלל הנחה אבסורדית. אמנם, החורבן גרם זעזוע קשה ביותר. אבל הרי לפני החורבן כבר ארעו הרבה מאורעות, שעשויים היו להוליד את הרעיון, שאלהי הגויים נצחו את אלהי ישראל. הצורך ב„תיאודיציה“ לא נולד עתה; הוא היה צורך ישן נושן. קורות ישראל אחרי שלמה הרי הן מדרון אחד. ארם כבר שם את ישראל „כעפר לדוש“, והצלחת ירבעם בן יואש היתה רק אפיזודה. אשור שם קץ למלכות אפרים. ואפרים היה „מתנודד“ ותוהה על גורלו (יר' ל"א, יז). אשור השפיל והכניע גם את יהודה. ורבים שהיו טען, שיהיה לא יוכל להציל את עירו. ובימי מנשה אמנם השתלטו מלכי אשור גם על ירושלים. ונבוכדנצר הרי כבש את ירושלים עוד בימי יהויכין ובזז את המקדש. וכלום כבוש זה לא היה עשוי לעורר תהייה ומבוכה ממש כחורבן השלם, שבא אחריו? כלום לא היה כבוש זה בעיני האלילים נצחון מרודך על יהוה? העיר עוד לא חרבה, אבל הרי כבר שלטו בה נבוכדנצר ואלהיו. יחזקאל הוא לא הראשון המתלונן על חלול שם ה'. כבר התלונן על זה מיכה (ז', י). שאלת כבוד ה' כבר היתה קיימת איפוא בכל כבדה זמן רב לפני החורבן. והתשובה כבר נתנה על ידי עמוס והושע וישעיהו ונביאים אחרים. ובאמת כבר נתנה התשובה על ידי ההיסטוריוסופים הקדמונים עוד לפני תקופת הנביאים הקלסיים.

ולא עוד אלא שאף-על-פי שהחורבן בא רק בשנת 587, הרי האידיאה של החורבן, עם הסברה המונותיאיסטי, מרחפת היתה באויר דורות רבים לפני כן. הביע אותה מיכה (ג', יב). היא שלטת בשתי התוכחות שבתורה: ויק' כ"ו ודב' כ"ה, שנוצרו לפני גלות בבל ושאין יודעות עוד את הגלות היראלית. מן התוכחות האלה הושפעו נביאי החורבן. הדעה, שהנביאים הם יוצרי ההסבר המונותיאיסטי לחורבן, עומדת על הנחת האסכולה של ויל-הויזן, שהנבואה קדמה לתורה. אולם ההנחה אינה נכונה. האמונה הכהנית-העממית המגובשת בתורה עתיקה היא מן הנבואה הקלסית. ואם העם השלים עם החורבן וצידק על עצמו את הדין, היה זה לא בהשפעת הנביאים ולא מפני שקבל את אלהי הנביאים וכו', אלא מפני שנשאר נאמן עם האמונה העממית המונותיאיסטית העתיקה. מעידה על כך העובדה, שגם בחיים וגם בספרות מנצחת או ההשקפה העממית-הכהנית, שהחורבן בא בגלל חטא האלילות, ואילו השפעת ההשקפה הנבואית, שגם החטא המוסרי גרם, אינה נכרת. בס' מלכים, שנשלם בגלות בבל, שלטת ההשקפה התורתית ולא הנבואית. ה„תשובה“ של הזמן ההוא היא תשובה פולחנית. הפעולות, שמסופר עליהן בס' עז' ונח', מרוכזות מסביב

לתורה ומצוותיה. זוהי אחת מטעויותיו היסודיות של המדע המקראי, שהוא נוטה להפריז בערך ההשפעה הנבואית. על זה עוד נעמוד להלן.

התשובה הפולחנית

מן האמור נובע, שהמפנה בחיי העם בגלות בבל לא היה תמורה בהשקפת-עולמו הדתית, מעבר מאמונת-רבויה לאמונת-יחוד, אלא החלטה איתנה לשים קץ לחטא האלילות הפולחנית. אמונת-היחוד היתה נחלת העם מיום היותו. אמונת-האלים גשתכחה ממנו זה מדורי-דורות. האלילות הבבלית גם היא היתה בעיניו אך אמונה נבערה בפסילים. בחורבן לא ראה העם אות לכחם וגבורתם של אלי בבל, אלא אות לזעם איום של ה' אלהיו, שבא בגלל חטא האלילות. היש תקוה לשכך את הזעם הזה? ובמה יתרצה אל אלהיו? זו היתה השאלה. תחת משא הזעם הזה היה העם „נמק“. השאלה „מה תקוה לעם ולאֱלהיו כאחד“⁸⁰ לא נשאלה כלל. שאלה זו היא המצאה של חוקרים מודרניים. המשבר לא היה משבר אֱלֹהִים אלא משבר יִשְׂרָאֵל. הזעם הוליד הלך-רוח של תשובה וחשבון-נפש ובקשת-אלהים. הלך-רוח כזה לא היה באמת אף הוא תופעה חדשה. הרפורמות של חזקיהו ויאשיהו נולדו גם הן מתוך הלך-רוח כזה. אלא שהפעם היה הזעזוע עמוק ביותר. החורבן הדלים ביחוד, מפני שמימי יאשיהו האמין העם, שנתרצה אל אלהיו. המקדש טוהר, הבמות הוסרו, הכמרים הומתו, נכרתה ברית על תורת ה'. אמנם, העם לא טוהר כליל מן החטא האלילי הפולחני, נשארו שרידים של אלילות. היו נשים, שעשו כונים למלכת השמים. פסילים ותרפים נשארו בודאי פה ושם. והעם התיחס לדברים כאלה בסבלנות. אולם אלילות פומבית ולאומית לא היתה. והעם האמין, שה' יאיר אליו פנים עוד מעט. והנה באה השואה הנוראה. ה' הרס את עירו, שלח אש במקדשו, מגר לארץ את כסא דוד, ועשה נקמות בעמו. התשובה של ימי יאשיהו לא הספיקה איפוא. יש הכרח בהתחטאות חדשה. ומתוך הכרה זו בא המפנה. המפנה לא היה קבלת תורת-היחוד אלא התעוררות להסיק מתורת-היחוד את המסקנה הפולחנית הקיצונית. יש הכרח לבער מישראל את האלילות כליל. עם המתיחס בסבלנות לשרידי אלילות אינו עם ה'. מתוך הלך-רוח זה נולד העם הקנא של ימי בית שני.

⁸⁰ קלוונר, היסטוריה, ח"א, ע' 84.

המבחן ההיסטורי

אולם המשבר הזה והתשובה הפולחנית הזאת לא היו התופעה המכרעת. המשבר הזה היה נפשי, פסיכולוגי, סובייקטיבי. הוא היה בתחום ההכרה. זה היה חשבון נפש, שהעם הסיק ממנו מסקנות מעשיות. אבל ליד המשבר הזה, ומשולב עמו, עבר אז על האמונה הישראלית משבר אחר: מבחן היסטורי, אובייקטיבי. לא זו היתה אז השאלה, איזו דעה או איזו תורה יקבל העם — אם אמונתו תשאר אלילית או אם ימירנה בתורת היחוד הנבואית. שאלה כזו לא היתה קיימת כלל, מאחר שהעם היה מונותיאיסטי מימי קדם, כאמור. אולם השאלה הגורלית היתה: מה יהיה כחה ההיסטורי של אמונתו המונותיאיסטית? האם יהיה בעם הכח להשאר נאמן לאמונת היחוד בתנאי החיים הגלתיים? כי האמונה הישראלית היתה, אמנם, אוניברסלית בעצם מהותה, אבל היא היתה לאומית בצורתה ההיסטורית. היא נתגלתה בחיי עם ישראל, היא נתלבשה בתרבותו הלאומית. קורות עם ישראל היו קורותיה. ארץ ישראל היתה הספירה הגיאוגרפית, עם ישראל היה הספירה ההיסטורית של התגלמותה. ארץ ישראל היתה אדמת קדשה, חוקיה, חגיה, מזבחותיה, כהניה, נביאיה היו בישראל ורק בישראל. חיי עם ישראל על אדמתו היו בית חייה הטבעיים של אמונה זו. עד החורבן היא היתה קיימת קיום טבעי לא בכחה האוניברסלי הפנימי אלא כדת לאומית, כדתו ההיסטורית של אחד העמים. היא היתה קיימת בעמה ובארצה כדת מצרים, כנען, מואב, עמון, אדום וכו'. קיומה היה טבעי כקיומה של התרבות הישראלית הלאומית כולה, כלשון, כספרות, כמדינה וכו'. החורבן שם קץ לקיום הטבעי הזה. החורבן עקר אותה מארצה ופזר את עמה. התרבות הלאומית, שבה היתה מושרשת בדרך גדולה ההיסטורית, נתמוטטה. העם היהודי הגולה לא יכול היה עוד לחיות באופן טבעי בתוך תרבותו הלאומית. וגם האמונה הישראלית לא יכלה להתקיים עוד כדת לאומית-ארצית טבעית. השאלה היתה: מה יהיה כחה ההיסטורי של האמונה הישראלית אחרי הריסת בסיסה הארצי-הלאומי? היהיה גורלה כגורל שאר הדתות הלאומיות?

האמונות הלאומיות האליליות בזמנים ההם אבדו בנכר, לא מפני שאלהיהן נחשבו לאלים מנוצחים ולא מפני שלא יכלו לעבוד אותם בארצות נכר. גורלן נחרץ על ידי הסמיעה הלאומית של נושאייהן. עמים גולים היו עובדים במשך זמן מה את אליהם גם בנכר. אבל התרבות הלאומית הנכריה בלעה אותם במשך הזמן, והסמיעה התרבותית גררה אחריה גם את הסמיעה הדתית. האלים החדשים דחו מפניהם את הישנים. האלים הישנים

נדחו במשך הזמן לקרן זוית, והאבק כסה עליהם. דור שני ושלישי לא הכיר אותם עוד. הם נהפכו לצללים ושמות. והשאלה היתה, אם גם ישראל ילך בדרך זו. יחזקאל איים על הגולים, שה' ימלוך עליהם „ביד חזקה“ „ובחמה שפוכה“ (כ', לג). אולם לא היתה „חמה שפוכה“. הגולים יכלו ללכת בדרך כל הגויים. התרבות האלילית פתחה לפניהם את שעריה. היו נחוצים רוח חזקה ואהבה אין קץ ורצון לקדש את השם, כדי להלחם בכח התרבות האלילית ובקסמיה. היה נחוץ אידיאליזם עליון של עם שלם. אלפיים שנות הגלות הראו איזה כח היה נחוץ, כדי לקיים את היחוד הדתי-הלאומי בארצות נכר.

זה היה המבחן המכריע.

כחה של דת ישראל. חוק הברזל של הגלות

אולם בסוף גלות בבל היברר, שהאמונה הישראלית והעם הישראלי עמדו במבחן. האמונה הישראלית התחילה לגלות את כחה כגורם לאומי-אוניברסלי, את כחה לקיים את האומה הישראלית כחטיבה לאומית מיוחדת בארצות נכר. האמונה הישראלית נעקרה מבסיסה הארצי-הלאומי. אבל מכחה הפנימי לא נגרע דבר. הגולה התחילה מתבוללת בתרבות האלילית הנכריה. אבל את האלילות היא לא קבלה. אחרי חמישים שנות גלות התכוננו הגולים לשוב לארצם. אין דוגמא לתופעה כזאת בכל ההיסטוריה העולמית. זה היה אות ליחודו של עם ישראל. זה היה אות, שהתרבות האלילית לא יכלה לבטל את יחודו הדתי-הלאומי.

בהתייחדות הגולים מסביבתם האלילית באותה התקופה מתגלה פעולתו של אותו הגורם ההיסטורי, שהיה לו ערך מכריע בחיי היהדות בכל דורות הגלות.

סודו של הגורם הזה מתגלה לנו מתוך מהלך ההיסטוריה המאוחרת של העמים בתקופת התפשטות היהדות, הנצרות והאיסלם, במשך אלף וחמש מאות שנה. במשך הזמן הזה מתרחשת תמורה דתית עצומה בחיי העמים, שהיהודים היו פזורים ביניהם: העמים עוזבים את דתותיהם האליליות ומקבלים את אמונת-היחוד. כוון התמורה הוא אחד: מן האלילות אל האלילות, לא היתה. שים עם לא חזר מאמונת היחוד אל האלילות. במציאות היסטורית זו מתבטא חוק היסטורי של התפתחות. ופעולתו של חוק זה מתגלה בישראל אחרי החורבן. בישראל התרחש המעבר מן האלילות אל אמונת היחוד בימי קדם. וגם ישראל לא יכול ללכת בדרך

הפוכה ולשיב מאמונת היחוד אל האלילות. אמונת היחוד קבעה בינו ובין העולם האלילי הבדל עצום ברמת האמונה הדתית. ואת ההבדל הזה לא יכול גם החורבן לבטל. הגולה יכלה לקבל את התרבות החמרית האלילית, אבל לרדת לרמת האלילות היא לא יכלה. הנגוד הדתי הזה יחד את הגולה מסביבתה האלילית למרות כל הטמיעה התרבותית.

האופי המונותיאיסטי של העם היהודי גרם איפוא לכך, שהטמיעה התרבותית בגלות לא יכלה להבליע אותו בסביבתו. כי תנאי החיים בגלות יכלו להרוס את תרבותם הלאומית של הגולים ולשתף אותם בחיי ארץ גלותם ובתרבותה. אבל דבר אחד לא יכלו לעשות: לנטוע בלב גולי יהודה את האמונה באלילים. זה היה ההבדל המכריע בין גולים אלה ובין גולי עמים אחרים. גולי עמים אחרים קבלו את עבודת האלים הנכרים מתוך אמונה, ולפיכך יכלו האלים הנכרים להשכיח מלבם את אליהם הלאומיים ברבות הימים. לא כן היהודים. את היהודים לא יכלה הטמיעה הלאומית לשתף בדת סביבתם הנכריה מתוך אמונה. כך נתגלתה בחיי היהודים באותה תקופה פעולתו של אותו הגורם, שקבע את גורלם גם בדורות מאוחרים: היהודים יכלו לשתף עצמם בדת סביבתם לא מתוך אמונה דתית כנה אלא מתוך שמד, היינו: עלידי קבלת דת ללא אמונה, לשם טובת־הנאה חמרית. זהו חוק־הברזל של הגלות. למצב זה ניתן בטיי נפלא בדברי זקני ישראל באזני יחזקאל: נהיה כגוים, כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן (כ, לב). היהודים יכלו לקבל את האלילות רק כעבודת לא־אלהים, כעבודת „עץ ואבן“. זקני ישראל אינם מביעים בדברים אלה את רצונם האמתי. זהו רק הרהור־בלהות, תלונה מרה ונואשת באזני נביא ה'. יחידים יכלו „לשרת עץ ואבן“, להשתמד מתוך מניעים חמריים. אבל העם לא יכול לקבל דת של „עץ ואבן“. הגורם הדתי עמד כסלע בפני הטמיעה התרבותית וקבע את יחודו של עם ישראל.

כך נתברר, שאמנם היתה „יד חזקה“. פעל כהכרח אוֹבִיקְטִיבִי חוק ההתפתחות הדתית.

הכרת העליונות הדתית

אולם מובן מאליו, שהאימה לא הרגישה את יחודה כהכרח. יחודה הדתי היה לה רצון, פרי להט של אמונה. אמנם, זעם האלהים רבץ על הגולים בכל כבדו. השואה האיומה דכאה אותם. הם הגיעו לפעמים לידי יאוש ואפס תקוה. אם אלהים לקח מהם את הכל ומסר אותם בידי הגוים, כלום יש להם עוד תקוה להתרצות אליו? הקיימת עוד הברית הכרותה?

האם הם עוד עם בחירו? ובכל זאת לא יכלה אימת החורבן להוציא מלבם את הכרת בחירתם ויחודם. היא נבעה מתוך הכרת עליונותם הדתית על העולם האלילי. עליונות זו היתה עובדה קיימת. סלע איתן, שהחורבן לא יכול להזיזו ממקומו. מכל העמים על פני האדמה רק הם יודעים את ה' ונשבעים בשמו. אלהיהם לקח מהם הכל, את הארץ, את החירות, את המלכות, את עיר קדשם, את מקדשם. אבל דבר אחד לא לקח מהם: את דעת אלהים חיים, את רוח קדשו, את תורתו, את נביאיו. חסד-אלהים העליון, חסד שמו ודברו, שמור הוא עמם וניתן רק להם לנחלה. ועל החסד הזה הם לא יכלו ולא רצו לוותר. חסד זה הלך עמם בגולה, והוא שוכן אתם בתוך טומאתם. כגוים, כמשפחות האדמה, הם לא יהיו, ועץ ואבן הם לא ישרתו. הם עם ה', ונפלים הם בחסד זה מכל העמים על פני האדמה. ומפני זה לא אבדה תקותם. ההכרעה הזאת, שנפלה במעמקי נפש האומה, היא התופעה היסודית של התקופה. ולעומתה אין התשובה הפולחנית, שהביאה לידי ביעור שרידי האלילות הפטישיסטית, אלא תופעת-לואי.

הברית החדשה

מתוך ההכרעה הזאת כרת ישראל בגולה ברית חדשה לפני אלהיו. הברית הראשונה נכרתה אחרי הגאולה ממצרים ועם הצפייה ל"ארץ זבת חלב ודבש". הברית הזאת נכרתה בנכר, בתוך השעבוד הלאומי. ולא עוד אלא שהפעם הבטיחה האלילות "חלב ודבש". הברית נכרתה למען שם ה', מתוך אמונת-אומן. לא היו מוראי גלות, ולא היו גורות פרעה. האומה התגעגעה על ארץ קדשה, ארץ חסד נעוריה. כך נתעלה הקשר בין ישראל ובין אלהיו עליו חדש. בנכר ובזעם החורבן התכוון ישראל למלחמה עם האלילות בארצות שלטונה. הוא התכוון לקידוש השם. החורבן שלל מישראל את כל נכסיו הלאומיים החמריים. אבל דקא החורבן גלה, שלישראל האמונה באלהיו היא ערך עליון, שאינו תלוי בנכסים חמריים ושלמענו הוא מוכן לכל קרבן. בסוף חמשים שנות הגלות הוברר, שמעבר למלחמה הלאומית-המדינית בין ישראל ובין אויביו התחוללה מלחמה אחרת: מערכה בין האמונה הישראלית ובין האלילות. במלחמה המדינית נצחה האלילות. באגרוף ברזל היא הרסה את ערי ישראל והגלתה את בניו. אבל במלחמת הרוח לא נצחה. וברבות הימים עתיד היה העם המנוצח להנחיל לה מפלה נצחת, להרוס את אליליה ולנתון את מזבחותיהם. בגלות בבל הונח היסוד למלחמת-העתיד הזאת. ישראל השלים עם החורבן, הוא נשאר נאמן לאלהים למרות המפלה הלאומית, שנחל על פני כל החזית. שאלת

האלהים נפרדה מעל שאלת הצלחתו המדינית-הלאומית של ישראל. "ה' הוא האלהים", גם אם עמו מנוצח ומושפל ומשועבד. ישראל יקרא בשם ה' באזני הגויים גם בהיותו בנכר תחת יד הגויים.

ההיסטוריה הראתה, שעל עם ישראל נגזר להלחם באלילות הגויית בהיותו מנוצח וגולה. מלכות דוד לא שבה עוד. ההשלמה עם החורבן היתה מפני זה תנאי למלוי תפקיד היסטורי זה. ועם ההשלמה הזאת נולד ישראל חדש: ישראל הנאמן ללא תנאי, המצדיק על עצמו את הדין, הלוחם את מלחמות ה' — ישראל "עבד ה'".

מרוח זה, שפעמה בעם ישראל, נולדה נבואתו של ישעיהו השני. מכחה נתהווה כל מה שנתהווה באותה תקופה.

הגולה והאלילות של סביבתה

תקופת גלות בבל היתה תקופה ללא "היסטוריה", ללא "מאורעות" מיוחדים בחיי הגולה היהודית. אבל היא היתה תקופה של התהוות חדשה, של התבצרות, של חשבון נפש, של יצירת צורות-חיים חדשות.

מפליא הדבר, וכמעט שלא יאמן, שהגולה היהודית נשארה בתוך התרבות הנכריה עולם בפני עצמו, סגור ומסוגר, ספירה מונותאיסטית בתוך ספירה אלילית זרה ומוזרה לה לגמרי. הגולה הבבלית חיה בתוך התרבות האלילית, אבל את האלילות, היינו את עולם אמונותיה המיתולוגיות של האלילות, אין היא מכירה. גם ליחזקאל גם לישיעיהו השני האלילות אינה אלא פטישיזם, כמו לשאר סופרי המקרא. ואין הם מגלים שום ידיעה בטיב האלילות המיתולוגית. זקני ישראל מכירים את האלילות רק כעבודת "עץ ואבן". החיים בתוך התרבות האלילית לא קרבו אותם איפוא לאמונה האלילית. מזה אפשר ללמוד כמה שטחית וחיצונית היתה השפעת האלילות על ישראל בכלל ועל הגולה בפרט.

יש להניח, שבארצות הגולה, למרות הלך רוח התשובה, השפיעה האלילות השפעה חדשה על חוגים מסוימים. אבל המסקנה, שמסיקים החוקרים מן התוכחות שביש' נ"ו, ג—ג; ס"ה, ג—ה, יא; ס"ו, יו, שבתקופה ההיא היתה האמונה העממית סינקרטיסטית ואלילית, אינה נכונה. יש' נ"ז הוא בלי ספק תוכחה כוללת על העבר, כמו שנראה להלן. ואילו במקראות האחרים נזכרים אילו פולחנות ביתיים וטקסי מחשכים עם אכילת בשר שקצים. אלו הם מיני טקסים מגיים, שנקלטו בקצות העם בהשפעת הסביבה האלילית, ולעומת זה מאלפת ומכרעת העובדה, שלא יחזקאל ולא ישעיהו השני אינם מוכיחים את העם על השתתפות בפולחן הלאומי של בבל.

האלילות של הגולים היא ביתית ופרטית מעין זו של הנשים בירושלים, שהיו עושות „כונים“ למלכת השמים ואופות אותם על עצים, שהילדים לקטום בחוצות (יר' ז', יח). אין זכר לדבר, שהגולים היו מקריבים במקדשי בבל, שהיו משתתפים בחגים הגדולים והמהודרים, שהיו בקהל המהלכים בתהלכות החגיגות של האלים. כל שכן שאין זכר, שהם עצמם בנו מקדשים בבליים בישוביהם, שהעמידו כמרים לעבודת אלהי בבל, שלמדו את „משפט“ אלהי בבל. וכן אין תוכחה על דרישה באלהי בבל, על הליכה לדרוש במנחשים וקוסמים בבליים. יחזקאל מזכיר מיני מעשי־כשפים של „מתנבאות“ ו„מתפרות כסתות“ (י"ג, יז—כג). אבל אלו הן קוסמות ישראליות. מכשפים ומכשפות היו בישראל ובעמים המונותאיסטיים בכל הדורות, וישנם עד היום הזה. אבל אין זכר לדרישה במגיה האלילית הפומבית והמקדשית. זקני ישראל, המעלים את „גליליהם על לבם“ והאומרים בפיהם, שעל ישראל להיות כגוים „לשרת עץ ואבן“, באים „לדרש את ה'! (יחז' י"ד, א—ג; כ, א—ג, לב).

השבת הפולחן

אולם התופעה האפינית ביותר לגולה היהודית והמסמלת את הויתה המיוחדת היא השבת הפולחן בכלל. לא זה בלבד, שהגולים אינם משתתפים בפולחן מקדשי בבל, אלא שאין הם מחדשים בגולה גם את הפולחן המקדשי של יהוה, כלומר: את פולחן הקרבנות, שרק הוא נחשב בימים ההם לפולחן ממש. אין להם מקדשים, אין להם מזבחות, אין הם מקריבים קרבנות, אין הם מקדשים לחמם. הם חיים ללא פולחן. עבודת יהוה היתה קשורה בארץ הקודש, ולפי ס' דברים — בירושלים ומקדשה. ימפני זה אין הגולים יכולים לעבוד את יהוה על „אדמה טמאה“. זועה היא להם אפילו „לשיר את שיר ה' על אדמת נכר“ (תה' קל"ז, ד) ³¹. הגולה הזאת החיה ללא פולחן היא תופעה חדשה לגמרי בתקופה ההיא. מעולם לא היה עוד קבוץ של בני אדם הקוראים בשם אל, ואין הם „עובדים“ אותו; קבוץ של אנשים הנאמנים לאל, שהשבת מהם את פולחנו; קבוץ של אנשים דתיים, שאינם „עובדים“ בעצם שום אל. אין ספק, שזה הדעים והפליא ביותר את העולם האלילי. הנגוד העצום בין העם הזה ובין הגויים נתגלה בתופעה מופלאה זו בבהירות מיוחדת.

³¹ ההשערה, שהגולה הכליה נסתה לחדש כנולה אח פולחו הקרבנות ושעל זה מיכה אותה יחזקאל בשרק כ' (עיון ס נס, ZAW, 1932, ע' 272—273), סורחת באויר. יחז' כ' מדובר בפירוש על עבודה נלולים.

יש חוקרים הרואים בהשבתת הפולחן בגולה סימן לצמצום לאומי, לתפיסת יהוה כאל ארצי ברוח האמונה העממית הפוליתאיסטית, כאל הקשור בארצו „קשר בל ינתק“, שאין לעבוד אותו בתחום שלטונם של אלים אחרים. אולם דעה זו היא שטחית. כבר הזכרנו, שהאלילות לא דמתה לה את אלהיה כקשורים בארצם „קשר בל ינתק“. האלים היו ארציים ולאומיים, ובכל זאת אפשר היה לעבוד אותם גם בנכר. אלים היו עוברים מעם לעם והיו משתכנים בפנתיאונים זרים. הגולים היו ממליטים עמהם את אלהיהם. מה שעשו הכותים בארץ ישראל עשו גולים אליילים בכל מקום. הגולה היהודית הנדחה בִּיב, שדתה אינה כלל וכלל דוגמא לדת הישראלית העממית, שמנהגי הדת הישראלית נשתכחו ממנה, שנכרת בה השפעה אלילית ושקלטה יסוד אלילי, בנתה מקדש ליהוה על אדמת נכר, ואילו הגולה בכללה, שנשארה נאמנה לאמונה העממית, לא בנתה. השבתת הפולחן הלאומי היא תופעה מיוחדת לגולה היהודית, המבדילה אותה מכל גולה אלילית. תופעה זו משלימה את התופעה האחרת — התבדלות הגולה מן הפולחן האלילי המקומי. הגולים האליילים היו עובדים בנכר גם את אלהיהם וגם את האלים המקומיים. ואילו הגולה היהודית היתה שרויה במצב של השבתת כל פולחן. תופעה מופלאה זו מקורה באמונת־היחוד הישראלית העממית.

הצמצום הלאומי־הארצי של הפולחן הישראלי הוא מגליי אמונת־היחוד הישראלי, ודבר אין לו עם אמונה ברבוי אלים לאומיים ועם דמוי של „אל ארצי“. הצמצום הזה אחוז באידיאה של הבחירה: אלהי העולם בחר לו עם אחד ונתן לו את תורתו, וקדש לו ארץ אחת למקום עבודתו. בארץ הקודש בחר לו עיר אחת, ירושלים, וקדשה בקדושה מיוחדת. ס' דברים עוד הרחיק ללכת: בעיר הקודש בחר לו „מקום“ אחד, ורק שם מותר לזבוח לו זבחים. אדמת הגויים היא „אדמה טמאה“. באידיאה זו של יחוד הקדושה מתבטאת האמונה ביחוד הא־לֹהוּת. אדמת הגויים היא אדמה טמאה, מפני שהגויים עובדים ללא־אלהים. בצמצום זה של הקדושה משתקפת מציאות היסטורית: רק לישראל נודע ה'. הצמצום הזה שולט בתורה, גם בס"ד ובס"כ, שהם יצירות מונותאיסטיות בהחלט. הנביאים ראו בחזון את תשובת כל העמים לאלהי ישראל. אבל האידיאה של קדושת ישראל וארצו ועירו שלטת גם ביצירתם. ואם הגולים מרגישים את עצמם בנכר על „אדמה טמאה“, ואם הם נמנעים מלהקים שם מזבח לה, אין זה אלא בטוי לאמונתם המונותאיסטית, כפי שנתגבשה ביחוד בספרות המקראית העתיקה, וקודם כל — בתורה.

התהוות הפולחן החדש

אולם טבעי הדבר, שבטוי שלילי זה של דבקותם באלהים לא יכול לספק את הרגש הדתי של הגולים. הרגש הדתי שאף למבע חיובי. אמונת-היחוד בהתהוותה ההיסטורית נתקשרה באידיאה של הבחירה ויצרה טופס של פולחן לאומי-ארצי. אבל אמונת היחוד היתה במהותה הפנימית אוניברסלית. אלהיה הוא אדון כל הארץ, הוא שומע שועת כל חי, ואליו יתפלל אדם בכל מקום. מתוך כך נבעו שתי שאיפות: אחת — ליצור פולחן חדש, יותר גבוה: תחליף פולחני, אוניברסלי, שאינו קשור בבצועו בארץ הקודש; שניה — לקומם את הפולחן החוקי בארץ הקודש.

באותה תקופה מתחילה להתרקם עבודת בית הכנסת. פולחן ללא קרבנות. זוהי יצירה חדשה ומקורית, ללא דוגמא בעולם האלילי. עבודה זו כוללת תפלה, דווי, צום. החגים נפרדים מעל הקרבן ונכללים בפולחן חדש זה. מזכ' ז', ג, ה; ח', יט אנו למדים, שהגולים היו צמים ארבעה צומות, שהיו קשורים במאורעות החורבן: צום הרביעי, בתשעה בתמוז, שבו נכבשה ירושלים (יר' ג"ב, ו—ז); צום החמישי, בתשעה באב, שבו נשרף המקדש (שם, יב—יג); צום השביעי, ביום, שנהרג גדליה בן אחיקם (שם מ"א, א—ב); וצום העשירי, בעשרה בטבת, שבו התחיל המצור על ירושלים (שם ג"ב, ד) ⁸². ביום הצום היו בוכים וסופדים (זכ' ז', ג, ה), היו כופפים ראשם, מציעים שק ואפר (יש' נ"ח, ה; אס' ד', ג), היו מתודים ומתפללים לגאולה. דוגמא לתפלה עם ידידי בסגנון הזמן ההוא אנו מוצאים ביש' ס"ג, ז—ס"ד, יא (עיין גם עז' ט', ו—ט; נח' א', ד—יא; ט', א—לז). בדנ' ו', יא מסופר, שדניאל היה מתפלל שלש פעמים ביום מול חלונות פתוחים נגד ירושלים כשהוא כורע על ברכיו. כאן נזכר בפעם הראשונה המנהג להתפלל שלש תפילות ביום והמנהג להתפלל נגד ירושלים. אפשר מאד, שהמנהגים האלה נתהוו כבר בגלות בבל. יש להניח, שלשם תפלה וצום היו מתכנסים למקום אחד — לבית הכנסת או לבית התפלה. את הבטוי „בית תפלה“ אנו מוצאים ביש' נ"ו, ז. לבית הכנסת יש רמז באס' ד', טז.

כיצד היו חוגגים את החגים בגולה, אין אנו יודעים. יש לשער, שהש-תדלו לחוג אותם בטקסים, שהיה בהם משום זכר לחגי ארץ ישראל. ערך מיוחד נתן אז לשבת. עם הסרת הבמות בימי יאשיהו נפרדה השבת למעשה מעל הפולחן המקדשי, ומכל המועדים היתה השבת מסוגלת מפני זה ביותר להכלל בעבודת האלהים החדשה. השבת לובשת עתה צורה חדשה. בתורה השבת

⁸² וכך דרש את הכתובים האלה ר' עקיבא, עיין ראש השנה יח, ע"ב.

גם אחרי בנין הבית השני, מאחר שהיה בה משום השלמה הכרחית ליחוד־
הפולחן של ס' דברים.

אופי הפולחן החדש

עבודת־האלהים החדשה נוצרה איפוא, לפי הרגשתה והכרתה של
הגולה, כתחליף לפולחן הקרבנות, קצתה מתוך התפתחות פנימית (על־ידי
יחוד הפולחן) וקצתה בתוקף גורם חיצוני (החורבן). לפולחן „אמתי” נחשב
פולחן הקרבנות. אולם למעשה נוצרה מתוך גורמים אלה צורה עליונה של
פולחן: פולחן, שהתפלה, הודוי והשיר היו בטויו העיקריים. עבודת־אלהים
זאת לא היתה קשורה בקדושת קבע של מקום. היא היתה על־ארצית, אוניברסלית.
היא היתה עממית, לא היתה קשורה בקדושה כהנית־שבטית. כצמצום
תחום הפולחן על־ידי בחירת אלהים, כן שמשה גם ההרחבה העל־ארצית של
תחום הפולחן מבעל־אמונת־היחוד. הצמצום הביע את האידיאה, שיש רק
קדושה אלהית אחת. ההרחבה הביעה את האידיאה, שיש רק שלטון
אלהי אחד. אולם עבודת־האלהים החדשה היתה לא רק מצד עצמה צורה
עליונה של פולחן, אלא היה לה גם ערך היסטורי מיוחד, כי בשאיפת אמונת־
היחוד להתפשט בעולם עתידה היתה למלא תפקיד מכריע. אמונת־היחוד
הישראלית לא היתה יכולה להתפשט בעולם, אילו לא היו לה צורות־פולחן
על־ארציות, אילו היה פולחנה מצומצם בארץ אחת ובעיר אחת. הפקעת
הצמצום הפולחני הארצי היה הכרח, כדי שישראל יוכל למלא את תפקידו
ההיסטורי. ומפני זה היתה עבודת־האלהים החדשה באמת לא „תחליף” אלא
יצירה בעלת ערך היסטורי קיים, לאומי ועולמי כאחד.

עבודת־האלהים החדשה, צומת החורבן, כנוסי העם במקומות תפלה
ווידי ושיר, התפלה עצמה כסדר־עבודה קבוע, וביחוד — בהיקף לאומי, טקס
של חגים נחגים בנכר וללא מקדש, היא יצירת התקופה שלאחר־התורה.
בשעה שעבודת־אלהים זו התחילה מתגבשת, כבר נשלמה יצירתה של ספר־
רות התורה, אף־על־פי שספר התורה עוד לא היה ערוך וחתום. בתורה אין
שום מצוה על עבודת־אלהים זו. כל סדרי־העבודה שבתורה קשורים בארץ־
ישראל ובמקדש וקרבן. בתורה לא נפקדה אף התפלה כתובה פולחנית
קבועה. גם בס' דברים, המנתק למעשה את הישראלי בחיי יום־יום מעל הפולחן,
אין שום מצוה על פולחן מקביל לא־מקדשי. גם בחוקתו של יחזקאל
(מ—מ"ח) אין עוד זכר לפולחן החדש. ובכל זאת הפולחן החדש משתרש
ומתפתח במשך הזמן ונהפך בפועל לפולחן ממש. מתחוללת תמורה עמוקה
בדמוי הפולחן. התפלה, שאצל הקדמונים אינה אלא תופעת־לואי לפולחן,
נהפכת לעבודת־אלהים עצמאית, שוה במעלה לקרבן. התמורה הזאת משת-

קפת בדנ' ו'. כאן התפלה נקראת פולחן (יו, כא) ³². ואפילו דריוש ושריו האליליים חושבים כאן במושגים יהודיים: פולחן-המלך, שהם מטיילים על המדינה, הוא פולחן של תפלה (ח, יג). — כל ההתפתחות הזאת היא בספירה של תורה-שבעל-פה.

ס' מלכים

כעשרים וחמש שנה אחרי החורבן (בערך בשנת 562) נוצרה בגלות בבל היצירה ההיסטורית הגדולה — ס' מלכים ³⁴.

ס' מלכים הוא הספר הרביעי מספרי הקורות המכונים ב„נביאים ראשונים“. אין כל יסוד לדעה הרווחת, שארבעת הספרים האלה היו פעם חבור היסטורי אחד — „ספר הקורות המשנה-תורתי“. יש לשער, שהספרים נוצרו כחבורים עצמאיים ונפרדים בתקופות שונות. ס' יהושע הוא ספר הכבוש וההתנחלות. הוא מתאר שיא של הצלחה וזוהר. הוא נתחבר בודאי בראשית תקופת השופטים. ס' שופטים מתאר תקופה של עליות וירידות, של חטא ותשובה, של נפתולים רבים. הוא מספר את קורותיה של „מלכות האלהים“ העתיקה ואת ירידתה. הספר משגיב את המלוכה, ויש להניח, שנתחבר בראשית תקופת המלוכה. ס' שמואל מספר על סופה של תקופת השופטים, על מלכות שאול ועל מלכות דוד. גם ספר זה בא לספר בעיקר על שיא של הצלחה — על מלכות דוד. כס' יהושע גם ספר זה אינו יודע חטא לאומי. הצד השווה שבשלושת הספרים האלה הוא, שהמסופר בהם דבר אין לו עם גורל ישראל בתקופת הירידה והחורבן. על החטאים, שחטאו יחידים ומלכים מימות יהושע ועד דוד, נעשו היחידים או העם בשעתם, והחטאים נמחו. אין חטא נמשך מאותו הזמן עד החורבן. אין בספרים אלה שום גבואה הרומזת על החורבן.

חטיבה בפני עצמה היא ס' מלכים. הוא יחידה פרגמטית נפרדה לגמרי מן הספרים שלפניו: הספר כולל את ספור תולדות החורבן. רק בספר זה יש (החל מט' ו' ואילך) גבואות על החורבן. המחבר השתמש במקורות היסטוריים שונים: ספר דברי שלמה, ספר דברי הימים למלכי ישראל, ספר דברי הימים למלכי יהודה ועוד. אבל את החומר הוא אסף וקצר ועצב מתוך הכוונה לספר בקצור את תולדות החורבן. את ספורו הוא פותח בדברי ימי

³² וכן הכתובים האלה למרו בספרי עקב (לרב' יא, יג): „כשם שעבודת סוכה

קרויה עבודה כך תפילה קרויה עבודה“.

³⁴ על ס' מלכים עיין גם למעלה, כרך א', ע' 25 ואילך; כרך ב', ע' 293 —

ש'למה, כי שרשרת המאורעות, שסופם היה החורבן, מתחילה בימי שלמה. בחטאת שלמה ונשיו הנכריות נחלקה המלוכה. זו היתה המכה הנצחת הראשונה, שהוכה בית ישראל. ירב עם עשה עגלים. בחטא העגלים אבדה ממלכת אפרים. יהודה חטא בבמות, ומלכיו החטיאוהו מזמן לזמן באלילות. הרע לעשות מכולם מנשה, ובעטיו נגזרה הגזרה על יהודה וירושלים. הקורות שלפני שלמה אינם ענין לחורבן, ומפני זה הכליל מחבר ס' מלכים בספרו רק את הקורות מימי שלמה ואילך. במלך בונה המקדש החל, ובמלך, שבימיו חרב המקדש, כלה.

ס' מלכים מביא על הזמן שלאחרי שלמה ספורים נרחבים ומפורטים רק בפרקים, שבהם מסופר על מעשיהם ודבריהם של נביאים או על מאורעות פוליטיים חשובים. את ההיסטוריה המדינית הוא מספר בקצור נמרץ. תכליתו העיקרית הוא הסבר הפרגמטי של המאורעות. את ההיסטוריוסופיה שלו לא קבל מן הנבואה הקלסית; היא מושרשת בספרות התורה. מן הנביאים הקלסיים הוא מזכיר רק את ישעיהו. את הקלקלה המוסרית של האומה כגורם לחורבן, בהתאם לתורת הנביאים, אין הוא מזכיר. לחורבן גרם אך ורק חטא האלילות הלאומי, כהשקפה השלטת בתורה. גזרת החורבן נגזרה, לדעתו, כבר בימי מנשה (מל"ב כ"א, י"ט; כ"ג, כו—כו; כ"ד, ג—ד). ומפני זה הוא חושב את מרידת צדקיהו במלך בבל לא לחטא אלא לגזרת אללים: האל עצמו הטא את לבו למרוד (כ"ד, כ). זאת אומרת, שאת מלחמתו של ירמיהו בשם ה' נגד המרידה אין הוא יודע. את ירמיהו אין הוא מזכיר בכלל. ס' מלכים הוא איפוא מיצירות האמונה העממית העתיקה.

מתוך חשבון־הנפש של האומה אחרי החורבן ומתוך הלך־רוח התשובה של הזמן הוא נוצר ס' מלכים. הספר הוא חשבון־הנפש ההיסטורי של האומה. מחבר הספר מצה ספרות היסטורית רחבה וצמצם אותה בספר קצר, שנועד להיות ספר היסטורי עממי שיהיה לכל נפש. מטרתו היתה בלי ספק במדה מסוימת גם היסטורית־בעצם: לשמור בזכרון העם את קורות עברו, המפואר והטרגי כאחד. אבל המטרה היתה בעיקרה פרגמטית: לבאר לעם את סבות גורלה הטרגי של המלוכה, אשר יסד אלהים עלי אדמות; לספר ולבאר, איך ומדוע ירדה המלכות ירידה אחר ירידה עד שחרבה לגמרי. מחבר הספר הוא מורה ומדריך. הוא סוקר את העבר, וצופה לעתיד. יקרא העם וידע, מה קרה לו ומפני מה קרה מה שקרה וילמד לקח וידע מה לעשות. בגלל חטא האלילות בא עד הלום, ורק אם יבער מקרבם את החטא הזה, ישיב האל את ימיו כקדם. הספר הוא קריאת תשובה ובצור האמונה

בגאולה. בספר לא נזכרה בפירוש תקות הגאולה. אבל אין ספק, שרקע כל הספר הזה הוא „משיחי“. בספור האחרון על שחרור יהויכין המחבר רומז באמת על התקוה, שהיתה מנצחת לפניו בשעה שחבר את הספר. שחרור המלך האסור הוא נצנוץ ראשון של החסד האלהי, אור מאופל השעבוד הלאומי. ספר-היסטוריה זה נתחבר בזמן, שלמראית-עין נפסקה ההיסטוריה של עם ישראל. אבל ספר זה עצמו, החוקר את העבר למען העתיד, הוא מגלוי תהליך ההתבצרות וההתחדשות, שהתרחש במעמקים. הספר היה אות ומופת, שההפסקה היא רק זמנית.

המלחמה באלילות של הגויים

כשהתמוטטה מלכות אשור, והצפיה, שעם אבדן מלכות אשור יבוא הקץ על המלכות האלילית בכלל, לא נתגשמה, וכשעלתה פתאום על הבימה ההיסטורית מלכות אלילית חדשה, אדירה לא פחות מן האשורית, נודעוה האומה הישראלית עד מעמקיה. חבוק הביע את החרדה ואת התמהון בזעקה מרה לאלהים. ובאותה שעה עצמה נולד משהו חדש, רב-תוצאות מאין כמוהו: בנבואת חבקוק מופיעים פתאום דברי הפולמוס הראשונים נגד האלילות באזני הגויים (ב', יח—כ). הדברים הם חזוניים. אבל בפעם הראשונה נאמרו דברים כאלה, ולוא גם בחזון בלבד, באזני הגויים. וכשהכבידה המלכות החדשה את ידה על ירושלים וצל-הבלהות של החורבן נראה באופק, אסר נביא החורבן, ירמיהו, את המלחמה על האלילות הגויית. גם ירמיהו מכון דברי פולמוס נגד האלילות כלפי הגויים (י'). הוא אפילו מצוה על הגולים להזהיר את הגויים, שהאלילות היא אמונה בלא-אלהים ושקצה קרוב. ולא עוד אלא שהוא אף מנסח את האזהרה כל שון הגויים — בארמית (י', יא). נביא החורבן הוא איפוא שאסר את המלחמה, שעתידיה היתה להכריע את האלילות הגויית בארצה. אחר כך בא החורבן. עם ה' נתש מעל אדמתו. לה' לא היה מקדש עוד עלי אדמות. והנה התחילה המלכות הכשדית מתמוטטת, ומלכות אלילית חדשה עמדה לכבוש את העולם. ישראל היה מושלך ארצה. את גורל העולם חתך המאבק בין הכחות האליליים. ובשעה זו של חלוף-מלכויות חדש מתחדש ביתר עוז הפולמוס נגד האלילות: מופיע ישעיהו השני המרבה יותר מכל הנביאים בדברי ריב ולעג נגד האלילות, וגם נביא זה מתכוון לפגוע באלילות הגויית. ומאז לא שקטה עוד המלחמה הזאת. היא נמשכת במשך דורות בחיים ובספרות. היא נמשכת ביהדות ואחר-כך בנצרות ובאיסלם. נושאה בספרות הם סופרים יהודיים. נושאה בחיים הם המוני היהודים. במגעם עם הגויים בכל הארצות הם מביעים בוז ולעג

לאיליות. הם מעוררים בזה משטמה וחמת רצח. אבל הם גם מעוררים בהמוני הגויים תנועה של התייהדות. מנהגיהם כובשים לבבות ומתפשטים בעולם. מעט מעט הם מערערים את יסודות האיליות ומפלטים לפני אמונת־היחוד את הדרך אל הנצחון.

מופלא הדבר, שהמלחמה הזאת על האיליות הגויית מתחילה בשעת דמדומי חייה המדיניים של האומה הישראלית, בשעה שנכזבה התקוה למפלתה הקרובה של המלכות האילית ולתקומת סכת דוד, עם נטות צללי החורבן, והיא נמשכת בגולה ובנכר. זה לא דבר ריק. אמונת היחוד העתיקה, כפי שנתגבשה בתורה, היתה לאומית ולא שאפה להיות נחלת כל הגויים. בספרות המקראית העתיקה מובעת לפעמים המשאלה, שהגויים יכירו בגדולת אלהי ישראל. אבל שאיפה ריאליה לשלטון אוניברסלי אין במשאלה זו. יש עי הו הוא יוצר החזון על תשובת הגויים לאלהי ישראל ועל קץ האיליות באחרית־הימים. בזה נתן לאמונה הישראלית אופק עולמי, ונקבע לעם ישראל תפקיד עולמי. אולם חזונו הנשגב של ישעיהו היה חזון בלבד ולא כלל דרישה של פעולה ריאליה. בטול האיליות מדומה בחזון זה כמפעל אלהים, שיתגשם לעת קץ. גם בספרות העתיקה גם בחזון ישעיהו הכרת האלהים של הגויים קשורה בגדולתם של ישראל. הצלחתו המדינית או הארצית של ישראל או הצלתו הנפלאה של ישראל מיד המלכות האילית עם אבדן המלכות הזאת יביאו את הגויים להכיר, שה' הוא האלהים. אולם ההיסטוריה עתידה היתה להפריד את שאלת־האלהים מעל שאלת הצלחתו המדינית של ישראל. המלכות האילית לא נפלה. ישראל היה לבו ולמשיסה, נכנע לשלטון האילי. אחר כך נחל מפלה נצחת וגלה מעל אדמתו. אבל האמונה בקצה של המלכות האילית לא נתער־ערה. האמונה הזאת עמדה על ההכרה, שהעולם האילי הוא עולם של לא־אלהים. הלב חלה מתוחלת ממשכה, אבל האמונה נשארה איתנה. מתוך כך נתבררה והלכה ההכרה, שהריב בין אמונת היחוד ובין האיליות הוא ספירה בפני עצמה. ריב זה הוא מוכרע ועומד, ואין הוא תלוי בעצם במאורעות היסטוריים. נצחונה של האיליות אינו ראייה, שאיליה הם אלהים, וגם אם קצה יתמהמה לבוא — אין זה מכריע. הכרה זו בטא ראשונה חבוק. עם זה גם חדלה שאלת האיליות להיות שאלה אסכולוגית־בלבד ונעשתה ענין גם לפולמוס עיוני בחיי יום־יום. האיליות היא בערות — בהווה, בכל התנאים, ואין זו בעצם שאלה של אחרית־הימים. בטענה זו בטאה אמונת־היחוד את עליונותה המוחלטת על האיליות. בטענה זו בקש לו העם היהודי המנוצח משען ומגן בפני גאות האויב האילי המנצח. בהכרה זו היתה אחוזה הרגשת עליונותו ובחירתו. בה היה כחו

163. 1914-1915 թվականի հունիսի 1-ին, ընդհանուր առմամբ, հայկական բնակչության թիվը 163. 1914-1915 թվականի հունիսի 1-ին, ընդհանուր առմամբ, հայկական բնակչության թիվը

[illegible]

15. ԳԶՄԱՆ ԲԾԾԱՄ՝
 ՁԳ ԵԼՃՈՍ ԸԸՃ ԲԸԸ՝ ԳԶՄԱՄ ԹԼՆՃ ԽԻԿԱ ԸՈՃԳԿԱՄ ԽԻԼԱՄ ԿԱՄԱ ՁԵԼ՝
 ԽԵԼՃՈՍ ԸՈՒՄ՝ ԿԱ ԽԻԿԱ ԽՈՒՐԱԿԱՌԱՄ ԸՄԼ ԽԱԿԱՄ ԽՈՃԳԿԱ ԿԱՄ ՁԱՄ
 ԿԱՄ ԸԼ ՁԳ ԽՈՃԳԿԱՄ՝ ԸՈԵԼԱՄ ԲՈԼԱՄ ՁԳ ԽՈՃԳԿԱՄ ԽԾԾԱՄ ԿԱ ԵԿԻ
 ԸՈԼԱՄ ԲՈԼԱՄ ՈՒ ԽԻԼԱ՝ ՈՒ ՁԱՄ ԽՈՒՐԱ ԿԱԼՆԿԱՄ ԸԼ ԽՈՃԿԱՄ՝
 ԸՃ ԲԵՄԱ ԽԵԾԹԱՄ՝ ԸՈԼԱՄ ԽՈՃԳԿԱՄ ԸՈ ԵԿ ԸՈՒՄ՝ ԸԸՃ ԽՈՒ ԸՈՒ
 ԽՈՃԳԿԱՄ ԸԼԱՄ ՈՒ ԿԱ ԿՃԿԻԾԸԸԸ՝ ԽԵԼՃՈՍ ԿԱ Ը ԵԼԾԱՌԱՌ՝ ԽՈ ԸԸԼ
 ԽԸԼԱՄ Խ ԸԸԽԿԱ ԽԾՈ ԸԸԸ՝ ԿՃԿ ԽՈՃԳԿ ԸԾՈ ԽՈՒՐԱ ԽԾԸԸ՝ ԽՈՒԸԼԱՄ՝
 ԸԸԸԸԸ ՁԳ ԹԼՆՃ ԽԻԿԱ ԸՈՃԿԱՄ ԸԸԸԸ ԸԸԸԸ ԽՈՒԿՃ ԸԸԸԸ ԸԸԸԸ ԸԸԸԸ

[illegible]

הגויית קשורה בבשורה אסכטולוגית. היהדות יכולה לאסור את המלחמה הזאת רק על-ידי שהשלימה עם החורבן, היינו: על-ידי שהצדיקה על עצמה את הדין. אבל היא לא היתה יכולה להלחם, אילו נואשה מן הגאולה. בפולמוס עם האלילות היא הביעה את בטחונה המוחלט באלהיה ואת ההכרה בעליונותה המוחלטת על האלילות למרות החורבן. אבל בזה גם הביעה את אמונתה המוחלטת בגאולתה מן הגלות ובמפלת המלכות האלילית. הפולמוס לא נבע מתוך ויתור על אמונת יחודה, בחירתה וגאולתה הלאומית, אלא בא לבצר ולחזק את האמונה הזאת. ועוד: היהדות אסרה מלחמה על האלילות הגויית בהווה, אבל את נצחונה השלם על האלילות דמתה לה גם עתה רק כחזון לאחרי-הימים. כך דמה לו את מהלך ההיסטוריה אף פוילוס, „שליח הגויים“. המלחמה היתה אחוזה איפוא תמיד בחזון אחרי-הימים. — לשאלה זו עוד נשוב להלן (בפרק על ישעיהו השני).

השפעת היהדות. הנלוים

המלחמה עם האלילות הגויית התחילה כבר בגלות בבל, עוד לפני ישעיהו השני. ישעיהו השני רק נתן בטוי שנון ופיוטי לפולמוס הלעג, שכבר היה רווח בעם לפניו. ולא זה בלבד אלא שהמלחמה באלילות הגויית בזמן ההוא אף היו לה תוצאות. ביש' נ"ה, ג, 1—2 (וביש' י"ד, א) אנו שומעים בפעם הראשונה על סוג חדש של בני אדם: על בני נכר „הנלוים על ה' לשרתו ולאהבה את שם ה' להיות לו לעבדים“. אלה הם אנשים, שעזבו את האלילות, האמינו באלהי ישראל וקבלו עליהם את מנהגי היהדות. האנשים האלה נקראים „נלוים“. הם נזכרו בכנוי זה גם באס' ט', כו. האמונה הישראליה התחילה לגלות את כחה הפנימי העצום. בנכר, מנוצחים ומושפלים, בתוך זעם אלהיהם, בלא פולחן, בלא מקדש, בלב העולם האלילי הגא והשופע חיים ועושר הגולים מצליחים להשפיע על עובדי אלילים לנטוש את האלילות ולהדבק באלהיהם. ה„נלוים“ האלה הם תופעה חדשה לגמרי. היא מבשרת את הגיור הדתי, שנתגבש באמת רק כעבור דורות אחדים ושבלעדיו לא היתה אמונת-היחוד יכולה להתפשט בעולם.

לתולדות הגרות

„גרים“ היו בישראל גם לפני. גרים נזכרו בספורי התורה העתיקים, בחוקי התורה, ובספורי נביאים ראשונים. אבל גרים קדמונים אלה אינם תופעה מיוחדת לישראל. הם בני נכר, שדבקו בישראל וישבו בארצו, נטמעו בתרבות הישראלית, ומתוך כך קבלו גם את עבודת אלהי ישראל. גרות זו היא

גרות ארצית-תרבותית הגוררת אחריה גם שותפות דתית. היא מתבצעת בתהליך של דורות. גרות כזאת היתה גם בעולם האלילי. שונה מזו תכלית שנוי היא הגרות הדתית של היהדות המאוחרת. הגרות הדתית הזאת אינה מתבצעת בתהליך של דורות, אינה תלויה בשיבה בארץ ישראל, אינה תוצאה של טמיעה תרבותית. הגרות הדתית היא אוניברסלית, ובמהותה יש רק יסוד אחד: קבלת דת ישראל. היא מתבצעת על ידי טקס קבוע. בטקס זה נשלם בבת אחת המעבר לדת ישראל. המתגייר נעשה בכח הטקס הזה כישראלי לכל דבר (או כמעט לכל דבר), הוא מתחייב בכל המצוות, הוא זוכה בכל הזכויות הדתיות של הישראלי, ובכלל זה גם בזכות להתחתן בישראל. המעבר הוא פעולה משפטית-דתית מוגדרת וברורה במהרה תה ובתוצאותיה. הגרות הדתית היא יצירה חדשה ומקורית של היהדות, שהנצרות והאיסלם קבלוה ממנה. העולם האלילי לא ידע גרות דתית כלל. האדם האלילי יכול היה לשתף את עצמו בפולחן אל חדש, יכול היה לקבל זכות של פולחן במקדש פלוני, יכול היה להעשות חבר באגוד דתי כזה וכו'. אבל אי אפשר היה "לקבל" דת אלילית בבת אחת. אדם אלילי לא היה יכול להמיר את דתו על-ידי טקס מסוים בדת מצרים, בבל, יון, רומא וכו'. עצם המושג "קבלת דת" לא היה ידוע לעולם העתיק. וגם בישראל הגרות הדתית מופיעה רק בדורות מאוחרים.

הגרות הדתית היא מיצירות "תורה-שבעל-פה", והיא נתגבשה

רק אחרי התקופה המקראית.

במקרא האידאה של הגרות הדתית — התשובה מן האלילות אל אלהי ישראל — קיימת, אבל האידאה לא לבשה עדיין צורה ריאלית, ולא נוצרה עוד אפשרות מעשית ללא-ישראלי ליעשות "ישראל" על-יסוד שותפות דתית בלבד. התגיירות דתית במובן המאוחר אינה משתקפת במקרא לא בככור ולא בחוק. יסוד הגרות המקראית היא השותפות הארצית או החברתית. אבל לא נזכר שום טקס של קבלת דת ישראל⁸⁶. הגרים הקדמונים בישראל לא היו "ישראלים" ולא נחשבו ל"אזרחים". הם היו מעמד מיוחד, נבדלים בגזע ובמדה מסוימת גם במשלח-יד מן הישראלים. מעמד של גרים היה בישראל כבר במדבר (שמ' י"ב, לח; דב' כ"ט, י; יהושע ח, לה; כ/, ט). אבל הם לא נחלו נחלת ארץ עם השבטים. הם היו בני בלי "לאומיות". את מוצאם שכח, ובישראל לא דבקו. אבל בתרבותם ובדתם הם נעשו "ישראלים". למעמד זה של גרים מצוה יחזקאל בחוקתו להנחיל אדמה

⁸⁶ על רות עיין למעלה, כרך ב', ע' 214.

לעתיד לבוא (מ"ז, כב). אולם רבים מהם, ביחוד בני נכר עשירים ומיוחסים, נבלעו לגמרי בישראל. גם משפחות שלמות עשויות היו להדבק בישראל בדרך זו של שתוף ארצי ותרבותי. כך דבקה בישראל משפחת הקיני. היה גם סוג מיוחד של גריש-עבוד: השעבוד הסוציאלי שתף אותם בתרבות ישראל ובדתו. מסוג זה הגבועונים או הנתינים. "גרים" היו גם העבדים. עבדו של כהן מותר אפילו באכילת קודש (ויק' כ"ב, יא) ³⁷.

ס"כ משה את "הגר" בבחינה דתית לישראל לכל דבר. אבל הכוונה לגרים הארציים, לאלה שהשתוף הארצי והתרבותי במשך דורות שתף אותם בדת ישראל. גם בס"כ הישיבה בתוך עם ישראל ובארצו היא הגורם ה"מגיר". הגר הוא הגר בארץ ישראל (שם' י"ב, יט, מח—מט; ויק' י"ז, ח; י"ט, לג—לד; כ', ב ועוד) ³⁸. אבל אין בס"כ שום חוק על קבלת דת ישראל, לא נזכר טקס, שבו מתבצע המעבר לדת ישראל. בשם' י"ב, מד, מח נאמר, שהעבד והגר מותרים לאכול מבשר הפסח רק אחרי שמלו. אולם כאן מדובר רק על הכשרת העבד והגר לאכילת פסח. אבל טקס המילה אינו טקס של התגירות דתית. — בדב' כ"א, י—יד אנו מוצאים תיאור טקס של הכללת בת נכר במשפחה ישראלית. זהו דין "יפת תאר": שבוי חרב, ששעבודה "מגיר" אותה. גם כאן הגורם הארצי-הסוציאלי מכריע. הטקס רק מסמל את נתוקה של הנכריה מעמה. אבל שום יסוד דתי אין בו ³⁹. גם לפי חוקי ס"ד הארץ היא ה"מגירת" את הנכרי (דב' כ"ג, ח—ט).

אמנם, במקרא נזכרה כמה פעמים הודאה של בני נכר באלהי ישראל מטעם דתי ⁴⁰. אבל בשום מקום אין המודים "גרי צדק" במובן המאוחר, היינו: אנשים, שקבלו עליהם את אמונת ישראל בשלמותה בטקס קבוע. מטעם דתי נעשה נעמן מאמין באלהי ישראל (מל"ב ה', טו—יח). אבל גם הוא מקבל עליו רק מצוה אחת: לזבוח רק לה', וגם זה, כמובן, לא לפי "משפט" הישראלים. אין נעמן נעשה "ישראל", ושום טקס של קבלת דת לא נזכר. גם בגרות זו עדיין יש מעין יסוד "ארצי": נעמן לוקח אתו מאדמת ארץ ישראל,

³⁷ עיין שם, ע' 191—193, 213—214, 457—461.

³⁸ עיין למעלה, כרך א', ע' 42, 209, 619.

³⁹ ולפי חז"ל טקס יפת-תואר אינו טקס של גיור כלל, וסותר לישראל איתה, רק אחרי שתתגיר כדן. עיין יבמות טז—סח, ועיין רמב"ם, משנה תורה, הלכות סליכות ח', א—ט, ועיין גם רמב"ן בכיאוורו לדב' כ"א.

⁴⁰ על הידאות יתרו, הבנענים, פלחי האניה של יונה ועוד עיין למעלה, כרך ב', ע' 442—443.

כדי לעשות מזבח לה'. סוג מיוחד של גרים הם הַכּוֹתִים בראשית התייהדותם (מל"ב י"ז). הם, לכאורה, גרים "דתיים". הם לא נעשו גרים מתוך תהליך של חיים בקרב ישראל, אלא האריות, ששלח בהם ה', הכריחום ללמוד את "משפט" אלהי הארץ. אבל אף הם עדיין גרים "ארציים" הם, מאחר ששיבתם בארץ היא שגרמה. ואף אין הודאתם באלהי ישראל כוללת בדרגה ראשונה את עזיבת האלילות. (על השומרונים עיין להלן).

כמו כן אין במקרא שום זכר לדבר, שבימי בית ראשון היו מחוץ לעם ישראל ולאֶרֶץ ישראל בני נכר, שהאמינו באלהי ישראל ופרשו מן האלילות. האמונה הישראלית בימי בית ראשון אינה משפיעה שום השפעה על הגויים. אין "גרים" כלל מחוץ לארץ ישראל. זאת אומרת: יש רק גרות ארצית, ואין כלל גרות דתית. גויים לאֶליליים, המאמינים באל אחד, קיימים רק באגדה: בספורים על המיחדים הקדמונים מתקופת אבות העולם. גויים השבים מן האלילות לאלהי ישראל קיימים רק בפיוט או בחזון: כמשאלה ותקוה של חסידים ומשוררים או כיעוד חזוני של נביאים לעתיד לבוא. בימי בית ראשון יש איפוא גויים־מיחדים אגדיים וגרים אסכטולוגיים. אבל גרים דתיים ריאליים אין. ומפני זה הגרות הדתית בספרות המקראית מלפני החורבן היא רק אידיאה, אגדה ולא הלכה. יש גרות דתית כמשאלה וחזון, אבל אין שום קבע פולחני ומשפטי, הלכתי, בגרות זו. לא היה שום צורך לקבוע צורה חוקית לגרות דתית, מאחר שהיתה אי־ריאלית בהחלט.

תקופת ההתייהדות

ומפני זה כוללת הידיעה ביש' נ"א, ג, ו—ז על "הנלויים" עדות על תופעה היסטורית חדשה לגמרי: על מציאות מאמיני יהוה מבני נכר מחוץ לאֶרֶץ ישראל. האנשים האלה נעשו "נלויים" מתוך נימוק דתי בלבד. אלה הם לא גרים ארציים, לא גרי־אריות וגם לא גרי־נסים אגדיים. הם אנשים נכרים, שנלוו על ישראל הגולה והמשעבד, מתוך "אהבה", זאת אומרת: בכח השפעתה הפנימית של אמונת ישראל. במובן זה הם גרים דתיים.

ועם זה טעות היא לחשוב, שעם הופעת "הנלויים" מופיע כבר הגיור הדתי היהודי בצורתו המגובשת המאוחרת. יש לזכור, שהיהדות עצמה עוד נמצאה באותו הזמן במצב של התהוות. לא היו לה עדיין סמלי־קבע על־ארציים. ספר התורה עצמו עוד לא היה חתום. הגיור הדתי התחיל מתהווה באותה שעה. זה עתה נעשה תופעה ריאלית והתחיל שואף למצוא לו לבוש

ריאלי. השעה היא שעת מעבר ומבוכה. החורבן שם קץ לגיור הארצי הקדמון. אבל גיור על-ידי טקס דתי לא היה עוד. מעמדם של „הנלויים” בישראל לא נקבע. הגרות הזאת היתה עוד בודאי קשורה במין „תהליך” של התקרבות לאמונה הישראלית. הנלויים עזבו את האלילות, התחילו לקיים מנהגי ישראל, הקשיבו לספורי הגולים, שתפו עצמם בתקוותיהם. אבל במה ואימתי ובאיזה מובן בן נכר נעשה „ישראל”? על זה לא היתה עוד תשובה ברורה. הנלויים נקראים עוד „בני נכר”. על המבוכה מעידים פקפוקי הנלויים האומרים: „הבדל יבדילני ה' מעל עמו” (יש' נ"ו, ג). הנלויים האלה יצאו בלי ספק מתוך חוג רחב יותר של מתידיים. גויים „מתיידיים”, כלומר: המתקרבים ליהודים ולדתם והנוהגים במנהגייהם, נזכרו באס' ח', יו. אלא שהמתיידיים של ס' אסתר הם מתיידיים מיראה, והנלויים הם מתיידיים מאהבה. אנו רשאים איפוא לומר, שבתקופה זו יש התיידות, אבל אין עדיין גרות דתית ממש. אופייני הדבר, שגם ביש' י"ד, א וגם ביש' נ"ה, ו—ח מובטח לנלויים, שהם יעלו עם גולת ישראל לארץ ישראל. הגרות עוד לא נפרדה לגמרי מעל היסוד הארצי. אלא שהישיבה בארץ ישראל נעשתה כאן יעוד אסכטור-לוגי לגרים. (עיי' על זה גם בפרק על ישעיהו השני).

הגרות הדתית החדשה הזאת, ההתיידות, שבתורה לא נזכרה כלל, וממילא לא היה בה כל קבע חוקי, עוררה בישראל מבוכה רבה, ובדורות זרובבל ועזרא ונחמיה הביאה המבוכה לידי תוצאות רבות-ערך ביותר, כמו שנראה להלן.

תקופת גלות בבל היתה איפוא תקופה של תסיסה עמוקה ויצירה חדשה. הגולה הצדיקה על עצמה את דין החורבן, קבעה את נאמנותה לאלהים כערך עליון ומוחלט, התחילה ליצור פולחן חדש, על-ארצי, התחילה במלחמת התקפה על האלילות, הביאה את הגרות החדשה, את ההתיידות, לעולם. בתקופה זו הונח היסוד ונבראו התנאים להשפעתה של היהדות על ההיסטוריה העולמית.

שיבת ציון והאמונה העממית

השלמת הגולה עם החורבן לא היתה, כמובן, השלמה עם הגלות. משמעותה של ההשלמה היתה רק: נאמנות לאלהים בלא תנאי. אבל עם ישראל לא ויתר על חסדי ה' עמו מימי קדם, על הארץ ועל המלכות ועל התפארת. לא היה בימים ההם „חיוב גלות”. אף ירמיהו לא היה „מחייב גלות”, כמובן, אלא קבע לגלות זמן של שבעים שנה. הגלות היתה זעם אלהים, ושאיפתו של העם להגאל מן הזעם היתה ממילא שאיפה להגאל מן הגלות. הגלות היא מצב זמני. בוא יבוא הקץ על המלכות האלילית, והאלהים יחדש

ימי ישראל כקדם. הפולחן החדש נחשב תחליף לפי שעה. התשובה ובקשת האלהים היה להן שורש דת-עצמאי. אבל אחוזות היו בתקות הגאולה השלמה. הגאולה היתה-תכלית כל מעשי הגולה.

לתקות הגאולה השלמה נתנה הנבואה בטוי פיוטי נהדר ונשגב. החזון הנבואי הוא רקע-הזהב של האמונה הישראלית. היא עצבה את עולם החלומות, את חלומות הפלאים, שהיו גנוזים בנפש האומה. אבל מה שהתרחש בעולם העשיה יצא לא ממנה אלא מן האמונה העממית-הכהנית העתיקה. גם השאיפה ליצור פולחן חדש לפי שעה בגולה וגם השאיפה לקומם את הפולחן החוקי בירושלים שתיהן מושרשות בדת הפולחנית העממית ולא באידיאלים הנבואיים.

הנבואה נבאה לשיבת-ציון גדולה ונפלאה. שתהיה מאורע עולמי. אבל שיבת-ציון הריאלית בימי זרובבל ועזרא ונחמיה, בתנאים דלים, בחסד המלך האלילי ובחסד פקידיו, לא נתבצעה בהשפעת הנבואה דווקא. האוטופיה של יחזקאל לא היתה „תכנית“ מעשית לשיבת ציון. יחזקאל לא דמה לו בכלל את שיבת ציון כשיבה ברוח. הגאולה התבצע „ביד חזקה ובזרוע נטויה“, היא תהיה משפט-זעם וגאולה כאחד. היא תקיף את כל השבטים. השבטים ינחלו את כל הארץ, עד לבוא חמת וכו'. וכו'. על שיבה חלקית בחסות מלך אלילי אין הוא מדבר כלל. אין הוא דורש לעלות ולבנות את ירושלים הריאלית. הוא חולם על עיר חזונית נפלאה. „תכניתו“ גם לא שמשה במעשה לעולים דוגמא בשום דבר, לא בכלליה ולא בפרטיה. בס' ירמיה ובס' ישעיה השני יש זירוים לגולים לצאת מבבל ולעלות לציון (יר' נ', ח; נ"א, ה, י, מה; יש' מ"ח, כ; נ"ב, יא). אבל זירוים אלה קבועים במסגרת החזונות על מפלת בבל והגאולה השלמה והנפלאה, ודבר אין להם עם העליה הדלה ב„רשיון“. חגי וזכריה עודדו את העולים וזירו אותם להשלים את בנין הבית. אבל התנועה כולה לא יצאה מהם.

שיבת ציון נבעה מתוך רוח התשובה, שפעם בעם, מתוך הגעגועים לקדושה פולחנית. מתוך השאיפה להחליף, ולוא גם רק מעט, מן הטומאה האלילית. לכונו פולחן חוקי על אדמת הקודש, ולוא גם בתנאים דלים וקשים. התשובה הולידה שאיפה לחיות לפי רצון האלהים ומצוות תורתו. וזה אפשר היה לעשות רק בארץ ישראל. ודאי, שבת-לילה לשאיפה הזאת היתה תקות הגאולה הלאומית השלמה. שיבת ציון הדלה נחשבה רק מבוא לגאולה. הבהבה אולי גם התקוה לתקומה מדינית לפי שעה בתוך המלכות האלילית. אבל התנועה נמשכה גם בשעה שחלום התקומה המדינית בהווה בטל. רוח התשובה והגעגועים לקדושה פולחנית הוסיפו לפרנס אותה. שרשיה היו

נעוצים באמונה העממית־הכהנית העתיקה. וגם המפעל הגדול ביותר של התקופה — חתימת התורה — מקורו באמונה העממית־הכהנית. שום נביא אינו משתתף במפעל זה. הנבואה היתה הספירה של החלומות הגדולים והאידיאלים הנשגבים. היא השפיעה בלי ספק את השפעתה על העם. היא עודדה בלהט האמונה הגדולה, שפעמה בה. אבל בעולם העשיה פעלו בראש וראשונה כחות האמונה העתיקה, שנושאייה היו הכהנים והעם.

ב. ישעיהו השני

על יוצר הנבואות שבספר ישעיה מ'—ס"ו לא נשתמרה בידנו שום ידיעה מפורשת. אין אנו יודעים לא את שמו ולא את מקומו. אין בנבואות אלה לא כותרת ולא תאריך. לא נזכרה בהן שום אישיות היסטורית מבני הדור חוץ מכורש. מפני שנבואותיו של נביא זה נספחו על נבואות ישעיהו, אנו קוראים לו ישעיהו השני (להלן גם: יש"ב)¹. יש מטילים ספק בדבר, אם כל יש' מ'—ס"ו הם של ישעיהו השני. יש שוללים ממנו את כל הפרקים נ"ו—ס"ו ומיחסים אותם לנביא אחר, שקוראים לו ישעיהו השלישי (להלן גם: יש"ג). אבל יש שוללים ממנו גם נבואות שונות במ'—נ"ה. וכן יש מיחסים את נ"ו—ס"ו לא לנביא אחד אלא לנביאים שונים. על השאלות האלה נעמוד להלן. מסדר הנבואות מ'—ס"ו חלק אותן לשלושה ילקוטים: מ'—מ"ח, מ"ט—נ"ו, נ"ח—ס"ו. כל ילקוט חתם בנבואת פורענות לרשעים, ואת שני הילקוטים הראשונים אף חתם באותו הפסוק: „אין שלום... לרשעים“ (מ"ח, כב; נ"ו, כא; ס"ו, כד). חתימות אלה נחשבות לחתימת עורך מאוחר, שחלק את הנבואות לחלקים שונים בכמותם. אבל נראה, שהחלוקה היא ראשונית וקשורה קצת פנימי ביצירת הנבואות האלה. פרקי הסיום של הילקוטים (מ"ח, נ"ו וס"ו) שונים במבנה: הם כוללים גם תוכחה וגם נחמה. הילקוט הראשון והשלישי יש בהם סימנים של חטיבות ספרותיות מיוחדות. בחלוקה משתקף איפוא מהלך התהוות הנבואות. על כל זה עוד נעמוד להלן.

¹ אין אנו יודעים כיצד נספחו נבואות אלה על ס' ישעיה הקדמון. אפשר, שהנביא הזה, מתלמידיו המאוחרים של ישעיהו, כך את סגילות נבואותיו עם סגילות רבו, וכך עתיקו אותן אחרים, וכמשך הזמן נחשבו לספר אחד. ובכל אופן יש לאחר כוח דיוגמא במקרא: ס' זכריה וכוזרי' גם ס' חושע. שיש' מ'—ס"ו אינם של ישעיהו הקדמון, הוא דבר מוסכם. הפענוח, שנשמעו נגד זה גם בזמן האחרון, אינו עומדת בפני הבקורת. לשאלה זו עיין: רחל מרגליות, אחד היה ישעיהו, תשי"ד. דברי הפולמוס כמביא אינם סגלים ואינם משכנעים. בירור השתוף הלשוני הנתן בנוף הספר הוא מעניין כשהוא לעצמו. אבל גדול מן השתוף הוא ההכרל העצום בכל אופן הרביר ובחומר הלשוני והעניני. ובכל אופן אין להכריע בשאלה זו על ידי תראיה הסגנונית.

1. הרקע המדיני

ישעיהו השני הופיע בשעת עלייתו של כורש והתמוטטותה של מלכות בבל.

המפנה חל לערך בשנת 550. מחולל המפנה היה כורש מלך אנשן בעילם. מלכות אנשן הקטנה היתה חלק ממלכות מדי וכפופה לה. בימים ההם מלך במדי אישטוֹגוֹ או אישטוֹמְגוֹ, שהיונים קוראים לו אסטיאגס. כורש היה וסל של אסטיאגס. בשנת 553 לערך מרד כורש באסטיאגס, ובשנת 550 נצח אותו אחרי שהצבא המדי בגד בו. כורש כבש את אחמטא (אקבטנה), עיר בירת מדי, ואת אסטיאגס לקח בשבי. כך ירש מלך אנשן את מלכות מדי הגדולה, שבשעתה, בשנת 612, ירשה את חצי מלכות-העולם האשורית. כורש השתרר גם על פרס, שהיתה גם היא קודם מלכות קטנה, מלכות-אחות לאנשן, והוא נקרא אחרי-כך מלך פרס. במלחמה, שפרצה בין כורש ובין אסטיאגס, שמרה בבל על נייטרליות, מתוך אהדה מסוימת לכורש. נבונאיִד שמח לאידה של מדי. הוא גם מספר, שמרודך נבא לו שלוש שנים לפני נצחון כורש, שכורש ינצח את אסטיאגס. נראה, שהוא נצל את ההזדמנות וקבל נתח קטן ממלכות מדי: את העיר חֶרֶן, שבה בנה מקדש לסין. אולם עם כבוש מדי נחרץ גם גורלה של בבל. אחרי מדי בא תחלה תורה של מלכות לוד. בין כורש ובין קרויסוס (או קרוזוס) מלך לוד פורצת מלחמה בשנת 546 לערך. בפעם הזאת נבונאיִד מבין, כנראה, במקצת את הסכנה הצפויה למלכותו, לוד, בבל, מצרים ואספרטה כורתות ביניהן ברית-עזרה נגד כורש. אבל הברית הזאת לא היתה ריאלית. ליד פֶּטְרִיָה, ממזרח לנהר הָלִיס, מתחולל קרב בין כורש ובין קרויסוס. הקרב הזה לא הוכרע. קרויסוס חזר לעיר מלכותו סרדס והתבצר בה. אבל כורש לא המתין. הוא הלך בעקבות קרויסוס. צבאו של קרויסוס יצא נגדו למערכה, אבל כורש הכה אותו. אחר כך הסתער על סרדס ולכד אותה, את קרויסוס לקח בשבי, ואוצרותיו העצומים נפלו לו לשלל (בשנת 546). בעלי הברית לא באו לעזרה. אחרי כבוש מלכות לוד כורש כובש חבלים נרחבים באֶרֶץ המזרחית. הוא מתכוון לכבוש את מלכות-העולם הבבלית. בבבל לא היה באותה שעה מנהיג, שיכול היה לעמוד בפני גבור מלחמה ככורש. נבונאיִד היה כהן ומלומד, חובב עתיקות ורפורמטור דתי. שנים אחדות הוא נעדר מבבל, ובהעדרו לא נחגו החגים הגדולים, וזה הרגיו עליו, כנראה, את מעמד הכהנים רב ההשפעה. בראש המדינה העמיד את בנו בלשאצר, שהיה גם מפקד הצבא. נבונאיִד הוציא ממקדשי ערי בבל את פסילי האלים והביאם לבבל, כנראה — כדי שיהיו מגן לעיר. בזה

הרגיו עליו את כהני הערים. כעשר שנים אחרי מפלת מדי הגיעה שעתה של בבל. בשנת 540 כורש אוסר את המלחמה על בבל. בשנת 539, בתשרי, התנגש צבא כורש עם צבא בלשאצר ליד אופי (אופיס), וכורש נחל נצחון מכריע. בִּי"ד בתשרי כבש כורש את סִיפָּר בלא קרב. נבונאיד ברה. בלשאצר נמלט לעיר בבל. אבל בבל לא נלחמה. היא פתחה את שעריה, כנראה, בהשפעת מעמד הכהנים, לפני צבא הכבוש. בִּט"ז בתשרי נכנס צבאו של כורש לעיר. בלשאצר נהרג, כנראה, בשעת הכבוש. בג' במרחשון נכנס כורש עצמו לבבל. נבונאיד נפל בשבי. זה היה קצה של מלכות בבל הכשדית. וכך קמה מלכות העולם של פרס ומדי.

צבאות בבל הוכו. מלכה נשבה. בן המלך, מפקד הצבא, נהרג. אבל העיר בבל לא חרבה, ומקדשיה לא נפגעו. כורש מופיע לא ככובש בבל אלא כמלכה החוקי, בחירו של מרודך, משחרר המלכות מעולו של נבונאיד „העריץ“. כך מתוארים הדברים ב„צילינדר של כורש“: מלך עריץ ורשע, הוא נבונאיד, השתלט על בבל. הוא הכביד את עולו על העם, כל היום זמם רעות. הוא השבית את הפולחן ואת מרודך לא עבד. מרודך קצף ועזב את הארץ. את פסילי האלים הביא נבונאיד לבבל, והאלים כעסו ועזבו את מעונם. מרודך שמע את שועת העם המדוכא. אז בקש לו מלך צדיק כלבבו להחזיק בידיו. הוא מצא את כורש, קרא בשמו ובחר בו להמליכו על כל העולם. את הארצות הדביר מרודך תחת רגליו, והוא, כורש, משל בהן בצדק ובמשפט. מרודך ראה את מעשיו הטובים, ואז פקד עליו לעלות על בבל, והוא הלך לימינו כידיד וריע. את העיר נתן בידו ללא קרב, את לב העם הטה אליו, ואת העיר הציל מרעה. אנשי בבל, שומר ואכד נשקו את רגלי כורש ושמחו לקראתו. את בית מלכותו אהבו כל ונבו. לבבל ועריה דאג כורש, את בתיהם קומם. את מרודך עבד באמונה. את האלים, שנבונאיד הוציא מערי בבל, החזיר למקומם בפקודת מרודך. את אנשיהן אסף ואת מעונותיהם השיב. — כך מתוארים הדברים גם ב„כרוניקה של נבונאיד“ וב„ספור השירי“ על נבונאיד². — כורש הוא איפוא היורש החוקי של מלכות בבל בחסד מרודך.

המפנה בתולדות ישראל

המאורעות המדיניים האלה היו מפנה גם בתולדות ישראל. מלכי פרס אינם מזכירים את היהודים כלל. כורש מזכיר בכתובת הצילינדר את העיר אשור, את שושן, אגדה, אֶשְׁנוֹנָה, זִמְבֵּן ועוד כמקומות

² עיין: פריט שרד, ANET, ע' 305—307, 312—316.

שאת מקדשיהם קומם והחזיר להם את פסיליהם ושאת יושביהם אסף והשיב את מעונותיהם. אבל את ירושלים אינו מזכיר. לתולדות היהודים ושיבתם לציון יש לנו אך ורק מקורות מקראיים. מתוך המקורות הלועזיים מתבהר לנו הרקע המדיני של קורות היהודים באותה התקופה, אבל ידיעות ישירות אין בהם. אולם לצערנו גם הידיעות המקראיות על התקופה ההיא ועל תקופת פרס בכלל הן מעטות ומקוטעות. וזה מכביד מאד על הבנת הנבואות שביש' מ'—ס"ו. הרקע ההיסטורי של רוב הנבואות האלה הוא לא ברור. ומפני זה מצאו בהן אנשי הפיוט המחקרי כר נרחב לפעולת דמיונם. יש מהם החושבים אף את ס' עזרא וחלק מס' נחמיה לדברי אגדה. הללו הם המאושרים ביותר. הם עושים את ה"היסטוריה" עצמה כמו אצבעותיהם, ומתוך כך הנבואות "מתבארות" מאליהן. שיטת החוקרים האלה היא השיטה הידועה של הדרש והרמז. אולם כדי להבין את הנבואות באמת, עלינו לקבוע קודם כל על יסוד המקורות המקראיים מהו רקען ההיסטורי המפורש והנגלה. מקורותינו על תולדות ישראל בזמן ההוא הם: עז', נח', חגי, זכ' א'—ח', מלאכי. על שאלת נאמנותם ותכנם של המקורות האלה נעמוד להלן. כאן נקבע רק כמה עובדות יסוד, שעליהן יש עדות בספרים אלה. בשנת 538 נתן כורש ליהודים רשיון לעלות לירושלים, ולבנות שם את בית המקדש. בראש העליה עמד ששבצר, ואחר־כך — זרובבל ויהושע. "קבוץ גלויות" לא היה. העולים הניחו יסוד לבנין הבית, אבל לא יכלו לבנותו. בני נכר, שמרכום היה בשומרון, התנכלו להם והצליחו לבטל את עבודת הבנין במזימותיהם. הבית נבנה רק בימי דריוש (520—516). בימי חגי וזכריה היו שנים קשות לישוב ביהודה, שנים של בצורת ושפל ודלות. בימי עזרא ונחמיה התלבט הישוב בשאלת נישואי התערובת. גם עזרא גם נחמיה נלחמו בהם, ובאמנה נקבע איסור כולל של נישואי תערובת (נח' י', לא). הנביא מלאכי גם הוא מוכיח את העם עליהם (ב', יא). חומת ירושלים היתה פרוצה עד שבנה אותה נחמיה בימי ארתחששתא (בשנת 444). בימי נחמיה החורים מרוששים את העם. נחמיה מכריח אותם לבטל את החובות ולשים קץ לניצול ולשעבוד. החטאים, שנביאי הזמן (חגי, זכריה, מלאכי) מוכיחים עליהם את העם ביהודה, הם: התרשלות במאמצים לבנות את המקדש (חגי וזכריה), לקויים במשפט וחסד ורחמים, עושק דלים, שבועת שקר (זכריה), כשוף, ניאוף, שבועת שקר, עושק דלים, זלוול במקדש, התרשלות בהבאת מתנות הקודש, נטיה לניהיליזם דתי (מלאכי). חטא של אילות לא נזכר ולא נפקד אף במלה אחת לא בעז' ונח' ולא בדברי נביאי הדור. מה מכל הדברים האלה משתקף ביש' מ'—ס"ו?

2. הרכב הספר

שאלת אחידות מ'—ס"ו

על המחבר או המחברים של מ'—ס"ו ועל זמנן של הנבואות נפלו הדעות מאד. בודה מאמין באחידות מ'—נ"ה, אבל בנ"ו—ס"ו הוא מוצא נבואות מזמנים שונים, בין המאה השביעית ובין המאה השלישית. דוהם קובע את זמנם של נ"ה—ס"ו בערך באמצע המאה החמישית, בזמן שלפני נחמיה. מקום חבורם: ירושלים. הוא מוצא בהם דברי פולמוס נגד הישראלים-השומרונים, שהוא בעצמו המציא: אחים-בוגדים, שדחו את הזמנת היהודים להשתתף בבנין הבית ובפולחן הירושלמי. טורי מגן על אחידות מ'—ס"ה, אלא שהוא קובע את זמן כל הנבואות האלה במאה הרביעית. אליגר מגן על אחידות נ"ו—ס"ו. בעקבות זלין הוא מניח, שישעיהו השלישי היה תלמידו של ישעיהו השני ועורך נבואותיו. את זמנו הוא קובע בסוף המאה הששית, בערך בימי חגי וזכריה. מקום חבורם של נ"ו—ס"ו: ירושלים. להנחות אלה הסכים זלין. אייספלדט נוטה לקביעת זמן זו בכלל. אבל הוא סבור, שיש כאן גם קטעים מוקדמים יותר ומאוחרים יותר. ס"ג, ז—ס"ד, יא הוא אולי מזמן סמך לחורבן, נ"ה, ז—יג הוא בודאי קדום עוד יותר, ס"ה, ג—י, יא מוצאם אולי מן התקופה ההלניסטית. גלהן מגן על אחידות מ'—ס"ו. אבל את נ"ו—ס"ו חבר, לדעתו, ישעיהו השני, „נביא שיבת ציון“, בארץ ישראל. הזמן: לפני חגי וזכריה, בערך בשנת 530. קלוזנר מאמין גם הוא באחידות מ'—ס"ו. אבל הוא מבחין בנבואות ישעיהו השני שלש תקופות, ואת נ"ו—ס"ו הוא חושב ליצירת התקופה השלישית, לערך בשנים 537—515. נבואות אלה נתחברו בודאי בארץ ישראל, ובחלקן אף לאחר בנין הבית. — ועוד הובעו בענין זה כמה וכמה דעות אחרות.

האופק ההיסטורי של מ'—ס"ו

השאלה המכרעת היא: מה הוא הרקע ההיסטורי הנגלה של מ'—ס"ו, שאפשר להבחין אותו בלי דרש ורמז?
בנבואות האלה משתקפת המציאות שלאחר החורבן. ירושלים חרבה בידי בבל הכשדית. ערי יהודה חרבות. ישראל מפוזרים בכל הארצות. במ'—מ"ח נזכרו נצחונותיו של כורש. כורש נזכר בשמו פעמיים (מ"ד, כח; מ"ה, א). הנביא נבא לו נצחון על בבל (מ"ג, יד; מ"ה, יד). לבבל הוא נבא חורבן, שכול ואלמון ושעבוד (מ"ו). נצחון כורש יהיה גם קצה של הגלות. מבבל ומשאר הארצות ישובו הגולים לארצם. גורלה היריאלי של בבל אחרי נצחון כורש אינו משתקף בנבואות במפורש. אבל, שתקות הנביא לא באה

נכר בזה, שאחרי מ"ח אין הוא מזכיר עוד את כורש וגם לא את כבוש בבל. זוהי ראייה מכרעת, שהנבואות ממ"ט ואילך נוצרו אחרי כבוש בבל⁸. בנבואות נזכרה גם השאיפה לבנות את המקדש (ס"ו, א).

⁸ על הראיה הזאת מערער בגרייך, Studien, ע' 63 ואילך, אם מ"ט ואילך הם מלאחרי 539, מפני מה אין הנביא מביע בפירוש יחס שלילי לכורש? בגרייך מסער, שנבואות אלה זמנן דוקא מן התקופה הראשונה של נבואת ישיב, לפני שכורש נעשה לו דמות מרכזית. לפי בגרייך התחיל ישיב להתנבא בשנת 553/2, בשעה שהתחילה מלחמת כורש באמפריאנס. מלחמה זו ועוצה את העולם, ובישראל נתעוררו הצמיות המשיחיות. באותו זמן קם ישיב ונבא את נבואותיו ה"אסכטולוגיות" על הגאולה הנפלאה בירי ה' ועל קץ מלכות הגויים. בנבואות אלה אין כורש תופס עדיין מקום ראיה לדבר, שיש בישיב נבואות על בבל, שלא נזכר בהן כורש: מ"ו, א—ב; מ"ו, א—טו; מ"ח, כ—כא; נ"ב, יא—יב. נבואות אלה לא נתקיימו, ובסוף המלחמה הסדית עבר על הנביא משבר קשה. בשנת 547/6 התחילה המלחמה במלכות לוד. או הופיע כורש כנכור מדביר עמים. באותו הזמן יצר ישיב את הנבואות על כורש, שהן לפי בגרייך, "לא אסכטולוגיות" (ע' 72 ועוד). לפי הנבואות האלה כורש הוא שיתוויר את הגולים ויבנה את העיר וכו'. תקופה זו של נבואה לא-אסכטולוגית נמחיתה זמן מה אחרי 546 (ע' 75). ישיב מת מות קדושים בירי עמו, כנראה, שלא האמין בנבואותיו (ע' 146 ואילך). — כל החשקפה הזאת היא מלאכותית ולא באה אלא לקרב אל השכל את המעשיה האכסורדית על הריגת הנביא. ישיב יכול היה לההרג או על-ידי השלטון הבבלי בגלל נבואותיו נגד בבל ובעד כורש או על-ידי בני עמו, שחשבוהו לנביא שקר או חששו לתנוכת השלטון הבבלי. כל זה אפשרי היה רק לפני כבוש בבל ולפני פרסום רשיון העליה של כורש. מפני זה קשה לאתר את המעשיה ההיא עם העובדה, שישב מתנבא גם אחרי 539, ויש צורך להוכיח, שכל נבואותיו הן מלפני כבוש בבל. אולם כיצד אפשר לפי זה לבאר את העובדה, שממ"ט ואילך אין לא רק נבואות על כורש אלא גם על כבוש בבל או חורבנה? מפני מה נעלמו שהי אלה יחד? והלא גם בנבואות ה"אסכטולוגיות" חפסה בכל בהכרח מקום מרכזי. מלבד זה אין שום יסוד לחשוב את הנבואות על כורש ללא-אסכטולוגיות. הן היו קבועות בלי ספק במסגרת אסכטולוגית. כוח מודה בגרייך בלאחר-יד בע' 119. אין כאן איפוא שום סימן להבחנת תקופות. המענה, שיש בישיב נבואות על בבל, שלא נזכר בהן כורש, גם היא אינה משכנעת. היא עומדת על שיטת פירור הנבואות לפירוורים קטנים. מ"ו, א—ב קשורים כאמור במ"ו, יא, ומ"ח, כ—כא קשורים במ"ח, יד. בנ"ב, יא—יב לא נזכרה בבל בפירוש, ואולי הכוונה לגלות בכלל. ובכל אופן אין זו נבואת כבוש או חורבן. אשר לקינה במ"ו, הרי אין בה בכלל שרטוטים פונקטניים, גם לא בבחינת "אסכטולוגיות". האם היה הנביא מוכרח להזכיר כאן את

אולם חוץ מכורש לא נזכר בנבואות אלה שום מלך פרסי, ושום מאורע היסטורי מתולדות פרס מן הזמן שלאחרי כורש לא נזכר בהן. כמו כן אין לא במ'—נ"ה ולא בנ"ו—ס"ו זכר מפורש להיסטוריה הריאלית של ישראל אחרי נצחון כורש — חוץ מהזכרת השאיפה לבנין הבית, ובפרט אין זכר לקורות העולים ב"מדינה" בארץ יהודה, שמרכזה היתה ירושלים. המציאות של ארץ ישראל בימים ההם אינה משתקפת כלל בנבואות אלה, ואין בהן דבר, שיורה, שיש בספר זה נבואות, שנוצרו בארץ ישראל.

לא רק במ'—נ"ה אלא גם בנ"ו—ס"ו אין זכר למאורעות ימי נחמיה. לפי מ"ד, כח; מ"ה, יג כורש יבנה את ירושלים. אבל אין זכר לדבר, שאת חומת ירושלים יבנה מלך אחר (ארתחששתא). אין זכר לשאלת נישואי תערובת, לברית ולאמנה, להתרשלות העם בנתינת מתנות הקודש וכו'. יש בנבואות אלה תוכחה סוציאלית (נ"ה, ט—נ"ו, ב; נ"ח—נ"ט). אבל לא נזכר נשול העם מאדמתו או כבוש בנים ובנות לעבדים. אין זכר גם למעשי עזרא.

אבל גם לקביעת נ"ו—ס"ו בתקופת חגי וזכריה סותרת העובדה המכרעת, שיש בנבואות אלה מקראות המוכיחים, שהבית אינו בנוי: ס', יג; ס"ג, יח; ס"ד, י; ס"ה, א⁴.

כורש בפירוש אחרי כל מה שכבר אמר עליו? היכול היה מי שהוא למעט בדבריו? — מלכך כל זה מורה היא ההנחה, שמאורעות שנו 553 550 היו חשובים בעיני הנביא כל כך עד שעוררו אותו לכשורה, "אסכטולוגיה", ועם זה לא היה נבור המאורעות, כורש, חשוב בעיניו כלל ולא הרגיש בו. וחלא כורש נעשה כבר כ 550 יורש חצי מלכות העולם! ועוד יותר מורה הדעה, שאחרי 550 עבר על הנביא, "משכר" קשה, מאחר שבא אז זמן של "הרגעה כללית", ונבואתו נחברתה (ע' 112 ועוד). האסנס היתה הרגעה כללית? כ 547 כבר פורצת מלחמה חדשה, ואז כבר כרוחה ברית בין לוד, כבל, מצרים ואספרימה. חכרית נכרתה בין מלחמה למלחמה, והיא מוכיחה, שהעמים התכוננו למאורעות חדשים, הורגש ועזוע, שהגיע עד אספרימה תרופתה. אין זה מראה על חרעקה כללית. סיום המלחמה המדית לא היה בו איפוא כדי להכחיש נבואות, "אסכטולוגיה", שהיו לפי אפין כלליות, ולא נזכרו בהן לא אדי ולא ארס ולא כורש ולא אספריאנס. ולעומת זה יש ויש גורמים ברורים ביותר ל"משכר" אחרי 539 אם ישיב אינו מביע אחרי 539 יחס שלילי לכורש, הרי זה מתבאר כל צרכו מחוץ כך, שהיחס אל כורש היה מסולג: כורש הכויכ, אכל לא נהפך לאויב, ואף חרשה לבנות את המקדש. המכונה חזאת מבעת כחיתומה את הנבואות שלאחרי 539. על הפרטים עוד נעמיר להלן.

⁴ עיין גלחן, Prophet, ע' 51—53, 73 ואילך. יש חוקרים המוצאים בנ"ו—

לא נכונה היא גם דעתו של גל הן⁵, שבנ"ו—ס"ו משתקפת המציאות הארצישראלית בזמן שבין העליה ובין בנין הבית. עד 530. לא נזכרו בנ"ו—ס"ו לא זרובבל ולא יהושע. אין זכר לנסיון לבנות בית ולסכול הנסיון על ידי מזימות של צוררים. אין זכר לדחיית השומרונים. בנ"ו—ס"ו אין סימן של קולורית מקומי ארצישראלי, אין שום ידיעה ריאלית של הענינים. לא נזכרה הדלות, לא נזכרו שנות הבצורת, שחגי וזכריה מדברים עליהן⁶. הרע של הזמן מתואר בנ"ט, ט במליצה כוללת: „חשך... באפלות נהלך“. לא רק בית המקדש איננו אלא גם המזבח, שבנו העולים, לא נרמז⁷. ציח

ס"ו רמזים לבית בנוי. עיין סקירה, ישיב, ע' XXIX, הספן: נ"ו, ז: ס', ו: ס"ב, ט: ס"ה, יא: ס"ו, ו. סקירה סודה, שאת שלשת הסקראות הראשונים אפשר לפתור במקדש העתיד להבנות, אבל לא כן השניים האחרונים. אולם אין הדבר כן. בס"ה, יא נזכר „השכחים את הר קדשי“, והכוונה לאלה, שלא שאפו לשוב לציון. הבית לא נזכר. את ס"ו, ו ספר גל הן כחזון לעתיד: עיר מעט ישמע קול ח' מתכלו שיכנה (שם, ע' 103 - 104) אבל כאמת יש לרחות את הביאור המקובל, שה"עיר" וה"היכל" כסוק זה חם ירושלים והמקדש. הקול הוא קול ח' השלם גמיל לאויביו, והאויבים אינם בירושלים ובמקדש אלא בעריהם ובהיכלותיהם. ומצינו זה יש לכאר: סכל עיר ובכל היכל ישמע קול אל נוקם. השיח: והילילו שירות היכל (ע"ה, ח' ג') והשוה התיאור הקיסמי של שאון הנמול ביר' ביה, ל—לא.

⁵ Prophet, ע' 53 יעיר.

⁶ מורגנשטרן, HUCA 1949, ע' 368 ואילך, מוצא ביש' נ"ה, א—ה רמזים לבצירת ולמחסיר כחזון הנזכרים בחגי א', ו—יא; ב', שו—יט וכן לזרובבל ולתכינה לבנין הבית כשנת 520. אבל ביש' נ"ה, א—ב יש רק מליצות כלליות ומסליות על צאמון וכסף ואוכל ויין וחלב, ודבר אין לפסקים אלה עם הבצורת הריאלית המתוארת בחגי. וכן אין שם כג—ה זכר לא לבנין הבית ולא לזרובבל. — ביש' ס', א—ג, ח—ו מוצא מורגנשטרן (שם, ע' 383 ואילך) נכואה, שהוא יודע לקבוע את זמנה כדיוק: ראש השנה של שנה 516, כיום 6 באוקטובר. אבל ביאורו עומד על פיוטים מוזרים ביותר. — רמזים לישי דריוש, ל„שומרונים“, לימי נחמיה ולפלאיפלאים מקורות ורובכל מצא פרידסן, S'rubabel, ביש' מ'—ס"ו, שהם, לדעתו, קובץ של אגרות (ע' 8 ועוד). אבל הכל כדרך החד. כנגלה אין כלום.

⁷ ס"ו, ו מציא גל הן, ע' 71 - 72, ראיח, שהזכנת כבר היה בנוי, ופולחן וקרבנות כבר היו קיימים. ולהלן, ע' 73 - 74. היא טיעון בכל חוכף, שס', יג („לפאר מקום מקדשי וגו') סדבר במקדש העתיד להבנות. והרי כס', ו נזכרו הסוכות והמקדש בחדר' ומבאן ששע, שגם האוכת הוא חזון לעתיד. גלהן ספריר ביניהם, רק סמני שוה נתיץ לו.

מתוארת בנ"ו—ס"ו בדיוק כמו שהיא מתוארת במ"ט—נ"ה: היא שוממה, „עזובה ושנואה ואין עובר” (ס', טו; ס"ב, ד, יב), ארצה שממה (ס"ב, ד), ציון היא מדבר, ערי הקודש הן מדבר (ס"ד, ט). האם אפשרי תיאור כזה בפי אדם, שעלה לירושלים עם העולים בימי זרובבל וראה את ירושלים הריאלית ואת מה שמתואר, למשל, בעז' ג'? הקינה על החורבן בס"ג, ז—ס"ד, יא מקבילה לקינה בנ"א, יז—כג. דבר אין לקינה זו עם הפסקת הבנין בשנת 536⁸. לפי הרגשתו של מחבר נ"ו—ס"ו ציון היא עדיין „עניה סערה לא נחמה”, כמו במ"ט—נ"ה.

בנ"ו—ס"ו יש כמה וכמה נבואות על קבוצ גלויות. תיאורי השיבה אינם כל כך מפורטים כמו במ—נ"ה, אבל נבואות השיבה מקבילות לאלו שבמ—נ"ה ואחרות בהן. בשום נבואת־שיבה בנ"ו—ס"ו אין הבחנה בין גולים, שכבר שבו, ובין אלו, שעתידיים לשוב. נבואות אלה הן: נ"ו, א—ח; נ"ו, יג—יד; ס', ד, ח—ט; ס"ב, ד—ה; י"ב; ס"ה, ט; ס"ו, ז—ט, יח—כא. החוקרים משתדלים בכל האמצעים לטשטש עדותן של נבואות אלה, להוציא אותן מפשטן, לקבוע אותן במסגרת מקומית־ירושלמית, למצוא בהן רמזים לעליה, שכבר היתה, לכל מיני „שומרונים” וכו'. אבל האמצעים הם די מסופקים. נ"ו, ו—ח הם המשך לנ"ו, א, לבשורה על קרבת הישועה, שעדיין לא באה, בשורה, שיש לה מקבילה בנ"א, ה. אלהים יביא את ה„גלויים” אל הר קדשו עם כל ישראל. פסוק ח משמעותו: על נקבצי ישראל אקבץ את הגלויים מן הגוים⁹. מקבילה לנבואה זו הנבואה ביש' י"ד, א—נ"ז, יד; ס"ב, י—יב דומים בהחלט בבחינת היקף השיבה למ', ג; י; מ"ח, כ; מ"ט, כב: הכונה

⁸ על הרמיניות השנינים והפילוסים של דוהם, סרטי ואחרים עיין אליג'ר, Tritojesaja, ע' 94 ואילך. אליג'ר נוטה לקבוע את זמן הקינה אחרי 538 (ע' 98). אבל במ"ד, ח"ב, ט" (הן הכנס נא עמך כלני, ערי קדש היו מדברין) הוא סיצא רסו, שכבר יש „עם” בערי הקודש ובירושלים, ליר המקדש. והלא גם זה אינו אלא דרוש. מכיון שציון ועריה הן „מדברין”, הרי שהעם כבר יושב בהן! לדעתו, המסורר הוא אולי אחד מאיה, שעלו זה עתה (ע). אבל היכן יש כאן רסו לחייה של עולה? גלה הן Prophet, 90, סבור, שזוהי קינה של שנת 536: המסקת הבנין העלתה את הצער ואת הכאב על החורבן והולידה את התלונה המרה הזאת. אבל היכן יש כאן זכר כל שהוא לייסוד הכית, להקוה שנחזרה, לנכלי צוררים וכו'? שום דבר ממאורעות 536 אינו משחקק כאן. מדובר רק על חורבן 586. שקינה כזו יכלה להתחבר כגולה (נגד אליג'ר, 98), מוכיחה המקבילה בנ"א, יז—כג.

⁹ וכך פירשו רש"י ורד"ק כתוב ות.

לשיבת כל העם יחד¹⁰. אין שום רמז לעליה ישנה, ואין הבחנה בין עולים ישנים לחדשים. ביחוד ברור הדבר מתוך הנבואות בס', ד—ט; ס"ו; ז—ט, שאין הנביא מתנבא על עליות שונות: כל בני ציון יבואו יחד, ציון תלך אח בניה „פעם אחת“. גם העליה מן „האיים הרחוקים“ (ס"ו, יט—כ) תתרחש עם העליה מן הארצות הקרובות במפעל-גאולה אחד. כל אלה הם דברי חזון. את העולים היראליים של יהודה וירושלים החוקרים מכניסים לתוך המקראות משלהם¹¹.

¹⁰ דו"ה, כביאורו לגיו, יד וס"ב, י—יב, מדקדק בשנויי הלשון לעומת המקבילות כמ'—גיה ומשתדל להראות, שכאן הנוונה לא לשיבת גולים מלא לחשובה רותנית. המכשול והמאבק הם החמאים או משהו כדומה לוה (כרוח מדרשו של תרגום יונתן). שהרי „מדבר“ לא נזכר כבר כאן, ולא נאמר כאן „לא להיניח“, כמו בס', ג. האל הוא כבר בציון, ואין הוא צריך לבוא מכל דרך המדבר וכו'. ויש חוקרים (סקינר ואחרים) החוזרים על „נימוקים“ כאלה. המדבר לא נזכר גם בס"ט, כב ובכ"ז, ז—י. ואף אם האל הוא כבר בציון, הרי צפו לקבוצ הגלויות גם בימי עזרא ונחמיה, ועדיין היה צריך לעבור את המדבר. „לא להיניח“ אין בס"ב, י. אבל שם בפסוק יא ח' מופיע, והעם הולך לפניו, כמו בס', י; האל מוליך את העם ממרחק לציון. אחרי פלפולי דוחם נגדירים גם חוקרים התולקים עליו בקביעת זמן גיו—ס"ו. לגיו, יד—יט מעיר אלי גר, Tritojesaia, ע' 85, שראן יש רק חבטת „שלום“ ולא חבטת שיבת. ועל פסוק יד הוא אומר שם, הערה 2, שוהי „פקודה“, שורק הנביא לחמון „כברק משמים כהירים“. אבל כל ה„ברק“ הזה אינו משנה את העובדה, שיש כאן נבואה (ולא „פקודה“) לשיבת כל העם. גל חן, Prophet, ע' 58—59, מציא, בעקבות דוחם, בהבדל הלשוני בין גיו, יד („דרך העם“) לס', ג („דרך ה'“) רמז, שנבר יש עם בציון אבל אין זה אלא דרוש קלוש מאד. — גם בס"ב, י—יב הוא מוציא „רמוזים“ מדיוק הלשון, עיין ע' 82. „עברו בשערים“ הוא מפרש: צאו בשערי ירושלים לקראת העולים. אבל גם זה רק דרוש. המקבילות בס', י; ס"ה, כז; ס"ט, כב מוכיחות, שמצני הדרך ומרימי הנס הם דמויות חזוניות המכינות ומבשרות את הופעת ה' המוליך את עמו. המערים הם שערי הערים, שמחן יצאו הגולים. — ביאורו של פולן לס"ב, י, שוהי קריאה לשבים לבוא בשערי ירושלים, אינו מתישב לפי החמשך.

¹¹ לפי גל חן, שם, ע' 56, האנשים, ש„בני עננה“ בניו, ג—ד מלעינים עליהם הם השבים מן הגולה. המלעינים הם אלה, שהצליחו למנוע את בנין הבית (ע' 58). אבל באמת לא נזכרו כפרק עולי גולה ולא נרמז בנין הבית. — אכלי ציון בניו, יח; ס"א, א—ג; ס"ו, י הם העולים מן הגולה, שנהגו אכלות על הפסקת הכנין בשנת 536 (שם, ע' 53. 58). אבל גם במקראות אלה אין לא עולים ולא בנין בית. וכלום לא חי

גם בתוכחות שבנ"ו—ס"ו אין המציאות הארצישראלית של אותו הזמן משתקפת כלל. התאמת התוכחות האלה למציאות בארץ ישראל עומדת על הזיוף הגדול של תולדות בית שני, שהוא המשך לזיוף תולדות ישראל שלפני החורבן, שהחוקרים עוסקים בו זה עשרות בשנים. ההנחה היא, שהאלילות הסינקרטיסטית, הישראלית-הכנענית, שהחוקרים בדו מלבם, קיימת היתה גם בימי בית שני. האלילות הזאת היתה דתם של יושבי הארץ בימי בית שני, בהמשך לאלילות שלפני החורבן. נושאייה היו הישראלים והישראליים למחצה, „השומרונים“, „עם הארץ“, שהתנגד לעולים ולדתם הצרופה. התוכחות נגד האלילות בני, ג—יב ובס"ה—ס"ו מכוונות נגד העם היהודי והיהודי-למחצה שבארץ ישראל, הם „המפלגה היהודית-הכנענית“. הללו הם המלעיגים שבנ"ו, ג, הם האחים-המנדים שבס"ו, ה, הם שגרמו להפסקת בנין הבית ב-536¹². ההנחה הזאת, שיהדות הארץ היתה אלילית, נשענת בעיקרה על התוכחות בני"ו—ס"ו. ומפני זה החוקרים מסתובבים במעגל: ההנחה היא יסוד ביאור הנבואות, והביאור הוא יסוד ההנחה. אולם בנבואות אין באמת שום זכר „למפלגה יהודית-כנענית“, ואין שום זכר למה שידוע לנו מח' עז' ונח' על מעשי השומרונים. השומרונים ההיסטוריים הם בני נכר, ורק בני נכר, ולא „יהודים למחצה“ וכו'. והעיקר: בעז' ונח' השומרונים אינם נאשמים באלילות. יתר מכן: בעז', נח', חגי, זכ', מלאכי אין בכלל זכר לאלילות של „יהדות הארץ“, ואין אף מלה אחת נגד חטא של אלילות, כמו שכבר הטעמנו¹³. וכמו כן אין בעז' ונח' שום זכר לסכסוכים

מבלי ציון בין 586 יבין 536? — כל החומר בני"ח—נ"ט מתרחש בירושלים, לשל: נגישת החובות (ע' 71). אבל כיצד נודע לנלהן, שאלו הם נוגשים ירושלמיים, אין הוא מנלה. — לפי בודה, Literatur, ע' 178: אייספדרט, Einleitung, ע' 385. התוכחה בני"ו, ג—יב מכוונת נגד „ירושלים האלילית“. אבל בפרק זה לא נזכרה ירושלים כלל. התוכחה מכוונת נגד ישראל, וכן להלן. בכל מקום החוקרים תופרים את העולים ואת ירושלים של העולים אל הנבואות כחוטאים לכנים.

¹² עיין דוהם, ביאורו לישעיה, ע' 389. 397 ועוד; בודה, Literatur, ע' 178; קיטל, Geschichte, ח"ג, ע' 84—104; אליגה, Tritojesaja, ע' 77 ואילך, 80—85 ועוד; גלהן, Prophet, ע' 56—58. 94—96. 101. 103 ועוד. — דעה זו היא סן המוסכמות של הפרע המקראי.

¹³ בודה, חרונים ישעיה, ע' 697 מחפש זמן מתאים לתוכחה על האלילות בני"ו, א—ו ואומר, שאם היא מלאחרי החורבן, הרי היא מכוונת לשחיתות-הישוב היהודי, שנשאר בארץ אחרי החורבן במשך ימי חלולות או שיש לקבוע אותה במאה השלישית או הרביעית.

בין הגולה ובין עם הארץ היהודי, בין העולים ובין אחי־מנדים. מפני זה גם ההנחה וגם הביאור אינם אלא המצאה דמיונית וסילוף. ועוד: בנ"ו—ס"ה נזכר נגוד בין נאמנים ובין מתכחשים, אבל אין מלה על גולה ועם הארץ. למאבק האמתי של העולים עם צוריהם הנכרים אין איפוא בנבואות שום זכר. ואף את המאבק המדומה עם „יהדות הארץ” אפשר למצוא בהן רק עלידי דרוש ורמז. מפני זה יש לדחות את הביאור הארצישראלי של התוכחות. אמנם, בנ"ז, ה—יא; ס"ה, ז נזכרה אלילות ארצישראלית. אבל אלו הן הזכרות עוונות אבות. — על התוכחות עוד נעמוד להלן בפרק זה, ולשאלת האלילות בימי בית שני עוד נשוב בפרק ג'.

אולם לא זה בלבד, שקורותיה של הגולה שעלתה מבבל לארץ ישראל אינן משתקפות בנבואות אלה, אלא שיש לומר עוד יותר: אף שיבת ציון עצמה, העליה לארץ, אפיה הריאלי של העליה ברשיון כורש אינם משתקפים כאן. על עליה זו אנו יודעים מתוך ספורי ס' עזרא. אבל כלום היינו יכולים לדעת מתוך הנבואות במ—ס"ו, שהיתה עליה כזאת? ובפרט — שהנביא עצמו השתתף בה? נכון, שיש"ב היא חוזה הגאולה. אבל עם זה אין יסוד להגדיר אותו כ„נביא שיבת ציון”, ואין לראות אותו כמטיף לעליה בחדש כורש בימי ששבצר וזרובבל. יש"ב מבשר את הגאולה בדברים נלהבים, ובצבעים נהדרים היא מתאר את שיבת הגלויות ברב פאר לעיני כל העמים. אבל לעליה הריאלית בחדש המלך האלילי אין הוא מטיף. אין הוא מעורר את העם להתנדב לעליה, אין הוא דורש ל„נשא” את העולים בכסף ובזהב ובבהמות (עיין עז' א', ג—ו). העליה הריאלית נתבצעה בשיירות, שהיה עליהן לעבור דרך קשה ומיגעת במדבר והיו זקוקות להגנת חיל ופרשים. האפשר היה לעורר אנשים לעליה כזאת על ידי תיאורי העליה הנהדרת בדרך סלולה, בין עצי ברוש ותדהר, בין מעינות מים וכו'? הלא היה צריך, להפך, לאמץ אתם לשאת את תלאות הדרך במדבר. הזירוים „צאו מבבל” וגר (מ"ח, כ), „סורו, סורו, צאו משם” וגר' (נ"ב, יא—יב) הם חלק מתיאור העליה הנפלאה של כל העם ואינם ענין לעליות הריאליות. העליה הריאלית וגורלה לא נזכרה כלל במ—ס"ו. נזכר רק ענינה הכללי: השאיפה לבנין הבית¹⁴.

שאו החרשו אולי דברים כלתי ידועים לנו. אלינר, Tritojesaja, ע' 78—79, מיען, שתוכחה כזאת יכלה להאמר גם בזמן שבין חגי וזכריה ובין סלאמכי. הצר השוח שבזנים האלה הוא, שאין אנו יודעים עליהם כלום. כזה כלול בעצם מסמט חרוץ על כל הפרשנות הזאת: היא מוכחה לברוח למחשבי הכלתי ידוע.

¹⁴ ארדנס, Religion, ע' 210—217, מוצא בכל יש' מ—ס"ו הכנה לעליה

המשבר של שנת 539

מן האמור נובע, שהאופק ההיסטורי של מ'—ס' הוא אך ורק זמן הופעתו של כורש, ימי מלחמותיו הגדולות ונצחונותיו על מדי, לוד ובבל, וזמן מה אחרי כביש בבל בשנת 539. שנה זו היא שנת משבר בנבואות יש"ב. תקוותיו הגדולות לא נתגשמו. העליה היראלית לא היתה פתרון לחלומם. אבל אמונתו הנלהבה בגאולה לא פגה. הוא לא חדל לבשר את בשורת הגאולה. אולם המשבר הנפשי טבע את נבואותיו שלאחרי 539 במטבע חדש. אפשר לקבל את דעת גלהן, שיש"ב התנבא עד שנת 530 בערך. אבל על העליה ועל קורות העולים אין הוא מדבר. ויש לשער, שאת כל נבואותיו יצר בתוך הגולה בבבל. ההבדל בין נבואותיו הראשונות לנבואותיו האחרונות, עד סוף הספר, מתבאר כל צרכו מתוך המשבר של שנת 539, ואין הכרח להניח, שעלה מבבל לארץ ישראל.

בחסר כורש ואף תיאור עליית השיירה של ששצצר ובואה לירושלים, התיעלנים קראו את הנבואות האלה כאוני העם והצליחו לעורר רבים סן הנילים להתלקט לשיירה, שעלתה מבבל לירושלים בדרך הדרומית, דרך הסדר ונאות הסדר (212 - 213). השאלה היא רק, איך יכלו להניעם ללכת בדרך זו בהצפעת נבואות, שהבטיחו בקיעה סעינות בסדר ומסלת ישרה בין ארזים, שטים, ברושים ועצי שן וכו'. איך זה לא שבו הכיתה כשראו, שעליהם לעבור בסדר כמו שהוא? כנ"ד, א—ד ארדמנס מוצא כסוי לשבחה, שמספר העולים רב מספר יושבי ירושלים (213). והוא מצליח לסצוא כאן כסוי לאיתח שמחה על-ידי שהוא מספר "כני שוממה" על העולים ו"כני בעולה" על יושבי ירושלים. נבואות שונות בפרקים ג'—ס' סתארות בואה של שיירה (215 ואילך). ס', ד מספר על בואה של השיירה לירושלים (215). זאת אוסרת, שעל השיירה של ששצצר נאמר: כלם נקבצו באו לך, בניך סרחוק יבאו, ובנהיך על צד תאמנה! וכן להלן. בשיטת-ביאור נואת אשור, כסובן, לחולל נפלאות. אולם את השאלה היסודית ארדמנס לא פתר: מפני מה נעלם כורש אחרי פרק ס"ה? — את הכסוי "נשאי כלי ה'" (כ"ב, יא) עותר דוהם, כביאורו לכתוב זה, על הכהנים, שילכו בראש העולים וישאו את כלי הקודש. ביאור זה מקבל טורי, Sec. Isaiah, ע' 409. עיין גם רש"י לכתוב זה. אחרים (פולץ ועוד) איתרים אותו ככלי בית ה', שהוציא נכודנצר: הנביא מאמין, שהכלים יוחזרו להם. עיין גם סקינר לכתוב זה. אבל כאסח לא נקראו כלי הקודש בשום מקום בסקרא "כלי ה'". "נשאי כלי ה'" הם ישראל הדומים כהולכים בקרב אחרי אלהים כנושאי כלי מלחמה. כך ביארו בודה ואחרים, ולענו השטחי של דוהם אינו כלום. יציאת הגולים כנ"ב, יא—יב סתארת ביציאת מתנה: יש נושאי כלים, חלוק וסאסף. והשות יש"ג, ה.

לפי לשונם מיצירת ישעיהו השלישי, מחבר נ"ו—ס"ו, תלמידו ועורך ספרו של ישעיהו השני. ועם זה יש במ'—ס"ו חטיבות ספרותיות מיוחדות הנבדלות משאר הנבואות במטבע האידיאלוגי והלשוני. חטיבות אלה אפשר לשלוף מתוך הנבואות מבלי שיתהווה קרע ולקוי בהמשך. מסוג זה הם ארבעת השירים הנקראים (מימות ד' ה ט) „שירי עבד ה'", והם, לפי המנין המקובל: מ"ב, א—ד (או א—ז); מ"ט, א—ו (או א—ט); נ', ד—ט; נ"ב, יג—נ"ג, יב. בשירים אלה יש תיאור מיוחד של העבד ותפקידו, ומיוחדים הם גם בלשונם, ביחוד—השיר הרביעי. מיוחדות הן נבואות הפולמוס נגד האלילות: מ', יט—כ; מ"א, ו—ז; מ"ד, ט—כ; מ"ו, ו—ז. יש שוללים אותן מישעיהו השני. מיוחדת היא קינת הלעג על בבל בפרק מ"ו, וגם אותה יש שוללים מישעיהו השני. מיוחדים הם גם הקטעים על ציון האלמנה במ"ט, יד—כג; נ"ד, א—יז. מיוחדות הן התוכחות בנבואות אלה, וביחוד הפרקים נ"ז—נ"ט. מיוחדות הן הקינות על החורבן: נ"א, יז—כג; ס"ג, ז—ס"ד, יא. מיוחדות הן נבואות הנקם: נ"ט, טז—יט; ס"ג, א—ו. יותר מזה: מ'—מ"ח הם במגילת הנבואות הזאת חטיבה מיוחדת בעניניה וגם באוצר מליה הנבדלת משאר הנבואות. את הגיוון הזה של מגילת הנבואות המדע המקראי מבאר עלפי דרכו: המגילה היא לא יצירת נביא אחד, אלא היא נתהווה במשך הזמן. סופרים מאוחרים (או, לפחות, סופר מאוחר אחד—תלמידו של הנביא) עבדו את הנבואות, הוסיפו פרקים שלמים, סגנו את הנבואות הישנות, חקו את הנביא וכתבו בסגנונו, המשיכו את יצירתו והבליעו את דבריהם בדבריו. והבקורת נוטלת על עצמה את התפקיד להבחין כחוט השערה בין הסגנון הראשוני ובין חקויו, בין היסוד הראשוני ובין ההוספות והעבודים.

נגד הנסיונות האלה יש לשאול אותה השאלה, שכבר שאלנו ביחס לספרי נביאים אחרים: אם עבדו את הנבואות, אם סגנו, אם הוסיפו פרקים וקטעים, מפני מה האופק ההיסטורי הנגלה של מגילת הנבואות הוא אחר? מפני מה לא נשתקפו בהן בנגלה מאורעות מאוחרים? מפני מה נזכר כאן אך ורק כורש?

ועוד: הנסיונות הבקרתיים ההם עומדים על ההנחה, שהנביא יש לו חוג קבוע ומצומצם של אידיאות ושהוא סגור בתחום ספרותי וסגנוני צר ומוגבל. יש „נושאים חביבים", שהוא מוכרח לדוש בהם תמיד, ויש מספר של מלים ובטויים, שרק בהם הוא יכול להשתמש. מה שחורג מן המסגרת

הקטסטיסי הוה אין איפוא שום ערך, ועם זה מראה עצם הנסיון למצוא את ישיג במ'—ניה כחם משולבים ומאוחדים הם כל הפרקים מ'—ס"ו.

הצרה הוא לא שלו¹⁷. אם הנביא היה בתקופה מסוימת בחייו מנחם נלהב כלום זאת אומרת. שלא היה יכול להיות מוכיח נמרץ בפרק זמן אחר? מובן מאליו. שלא היה יכול להוכיח בסגנון הנחמה. וכן טבעי הדבר, שהוא אומר דברי לעג בסגנון הסטירה ושהוא מקונן בסגנון הקינה¹⁸. הנביא גם לא יצר הכל יש מאין. הוא בעל השכלה ספרותית. במ—ס"ו יש מהשפעת ישעיהו הראשון, ירמיהו, צפניה, יחזקאל, ס' איכה; יש השפעה של הספרות המזמורית וספרות החכמה. אין שום דבר מופלא בזו, שבכמה נבואות גברה השפעת דוגמאות ספרותיות מסוימות, שבנבואות הנחמה אין רשימן נכר. הקשר הלשוני המקשר את כל הנבואות הללו כולן מוכיח, שהן יצירות נביא אחד.

הבחינה תאשר לנו מסקנה זו.

היחידות הספרותיות וצירופן. מלות המשך

מבית גונקל יצאה התורה, שספרי הנביאים מורכבים מיחידות קטנות, „אורקולים“ נפרדים, שמלקטים חברו אותם יחד, ולא תמיד לפי סדר נכון. את היחידה הנבואית קובעים בעלי דעה זו על יסוד חלוקת הנבואות ליחידות סוגיות ספרותיות או על פי סימני הפתיחה והסיום. טעותה של תורה זו היא ערבוב היחידה הסוגית או הפורמלית ביחידה היצירתית. המשורר יכול להשתמש ביצירה אחת בסגנים ספרותיים שונים (במשל, בקינה, בתוכחה, בנחמה וכו'). הוא יכול לבנות את יצירתו חוליות חוליות הנפרדות זו מזו בסימנים פורמליים והמצטרפות בכל זאת לקומפוזיציה אחת¹⁹. מתוך ההנחה ההיא הבחין גרסמן במ—נ"ה 49 יחידות. אחריו מצא בהם קהלר 70 יחידות, פולץ — 50 (חוץ משירי עבד ה'), מובינגל — 41 (חוץ משירי עבד ה'), בגריך — 70 ויותר²⁰.

¹⁷ רכרוה סגנים מובינגל, ZAW 1931, בפירושו, ווהיה גם הנחתם של חוקרים אחרים. בודה, Lieder, ע' 38, מיהה נגר הצגת הנביא לאידיאה אחת, שהוא מוכרח לחזור עליה תמיד. אבל הוא עצמו מפצל את גיו—ס"ה וקורע אותם לשנים עשר קרעים — מתוך אותה ההנחה עצמה.

¹⁸ השוה בגריך, Studien, ע' 60—61.

¹⁹ עיין למעלה, כרך ג', ע' 50.

²⁰ עיין: גרסמן, ZAW 1934; קהלר, Deuterjesaja (קהלר מוחק מיד,

ט—ב ועוד פוסקות שונות); פולץ, ביאורו ליש"ב; מובינגל, ZAW 1931; בגריך, Studien (גם בגריך מוחק כמה נבואות, ואת ס"ב, יח—כה; מ"ה, ח אינו מונה, מפני

מלבד זה בקש מובינקל להוכיח, שקובץ הנבואות מ—נ"ה לא סודר על ידי הנביא עצמו אלא על-ידי תלמיד-עורך. בנגוד לעתו של בודה הטוען, שמ—נ"ה מסודרים על פי תכנית קבועה ומחושבת, סבור מובינקל, שאין בקובץ זה שום סדר ותכנית. הנביא השאיר אחריו נבואות בודדות, עלים פורחים, והעורך לא ידע לסדרן בסדר כרונולוגי או עניני ולפיכך סדר אותן בדרך מכנית-חיצונית על-פי אסוציאציות מלוליות או עניניות. עקרוֹן הסדור הראשי הן מלות ההמשך: נבואות, שהעורך מצא בהן (ביחוד בסופן ובראשן) מלים חוזרות, סדרן זו אחרי זו. אבל לפעמים נוספה על עיקרון סדורי זה גם אסוציאציה ענינית. שום קשר של תהליך-יצירה אין בין הנבואות הללו.

לדוגמא: ארבע היחידות הראשונות (מ', א—ב, ג—ה, ו—ח, ט—יא) מסודרות יחד בשל מלות ההמשך „וקראו“, „קול קורא“, „קול אמר קרא“, „הרימי קולך“. אמנם, בין יחידות אלה יש גם צד עניני שוה. מ', יב—לא מחובר גם הוא עם הקודם על-ידי מלים חוזרות: על-ידי „הרים וגבעות“ (יב) עם „הר גבה“ (ט), על-ידי „נשף בהם ויבשו“ (כד) עם „יבש... רוח ה' נשבה בו“ (ז). היחידה מ"א, א—ד, ח—יג מחוברת על-ידי השאלה „מי העיר“ (ב) עם מ', יב—לא: „מי מדד?“, „מי תכן?“, „וכו“. מ"א, יד—טז מחובר על-ידי „אל תיראי... עזרתך“ עם י ויג: „אל תירא... עזרתך“. מ"א, יז—כ מחובר עם הקודם על-ידי „קדוש ישראל“ (יד, טז, כ). מ"א, כא—כט חוזר ומתחבר עם מ"א, א—יג על-ידי הרמז על כורש (ב, כה) ועל-ידי מלות ההמשך „ראשן... אתרונים“ (ד), „הראשונות... הבאות“ (כב). וכן להלן. על יסוד הנחה זו טוען מובינקל, ששירי עבד ה' (לפי מנינו: מ"ב, א—ד; מ"ט, א—ו; ז', ד—יא; ז"ב, יג—נ"ג, יב) הם מחוץ למסגרת הראשונית של הסדור: הם אינם מחוברים עם מה שלפניהם על-ידי מלות המשך. שירים אלה אפשר לשלוח, ומה שלאחריהם מתחבר עם מה שלפניהם על-ידי מלות המשך. הוא הדין בפרק מ"ו, שאינו מחובר לפניו ולאחריו במלות המשך. מכאן יש להסיק, שנבואות אלה אינן משל יש"ב ואף נספתו אל הנבואות אחרי שהאוסף כבר לוקט וסודר.

תפיסתו של מובינקל היא מכנית ואינה מתקבלת על הדעת. נגדה יש להטעים קידם כל, שקשר גמיש כזה של „מלות המשך“, שהוא מוצא בין הנבואות, אפשר למצוא כאן כמעט בין כל נבואה לנבואה, ואף אילו נמסרו

שלא יכול לעמוד על משמעותם, עיי' ע' 5). עיי' גם אליג'ר, Deuterogesaja, ע' 222; אייכספלד, אצל רובינסון, Record, ע' 94 ואילך.

²² שורִי, Sec. Isaiah, ע' 199–202. לדונמא: ג'ו, א (צדקה במובן מעשים

בלי חלופי משמעות. על זה עמד קה"ר, שיוצר מ'—נ"ה אוהב את הַן־י־אִצִּיה (את החזרה על המלים בצירופים וסדורים שונים) ואת הצליל החוזר (את החזרה הפשוטה על המלים בפסוקים סמוכים) ²³. קה"ר טוען, שהנביא חוזר על המלים והבטויים עתים מתוך כוונה אסתטית, אבל עתים גם מתוך עניות במלים ²⁴. אולם באמת אין החזרה על המלים בנבואות אלה מתבארת כל צרכה לא מתוך הכוונה האמנותית בלבד וכל שכן לא מתוך עניות במלים. הנביא הזה הוא עשיר מאד במלים. אלא שליד הכוונה האמנותית פועלת בו האסוציאציה המלולית (וגם העניינית). המלים כאילו שולטות בו. יש כאן תופעה מעין זו, שאנו מוצאים בהושע ד'—י"ד ²⁵. גם הושע אוהב לחזור על המלים, והוא גם אוהב לשרשר מלים זו בזו בהוראות שונות. אלא שהושע יודע לכבוש את המלים לתכליתו האמנותית. הוא מצרף את המלים צירופים חדשים באמנות מושלמת. הוא יודע גם את סוד הצמצום בספירה זו. לא כן ישעיהו השני. החזרה על המלים היא בנבואותיו מופלגת ביותר, והאסוציאציה מרובה בה על הכוונה האמנותית. אם בהושע ד'—י"ד המלים זרועות, "כצמחי השדה", הרי הן בנבואות שלנו פורחות כעדת צפרים נסערות. המסתערות על המשורר. ויש שעדת-מלים נעלמת, ואחר כך היא מופיעה שוב. יש להגית, שתופעה זו קשורה גם בטמפרמנט הסוער של הנביא הזה. גם למלים שלו יש "טמפרמנט", והן מסתערות עליו וכאילו אינן נותנות לו לחפש מלים אחרות באוצרו. האופי המיוחד של החזרה על המלים בנבואות אלה מתבטא בזה, שלעתים קרובות שמוש-המשנה במלים, במובן אחד או בחילוף-מובנים, הוא מלאכותי ביותר. זאת אומרת, ששמוש-המשנה אינו מתאים באמת לענין, ורק האסוציאציה המלולית היא שגרמה.

טובים וכמוכן ישועה). ג', ד (לסודים כמוכן אמן, חכמה וכמוכן תלמידים). ס"ג, ג, ו (נצח : דם ; נבירה). נ"ד, ט (כימי נה, לפי גירסת קצת ספרים, ואח"כ : מי נח). ג"ד, טו (גור : תחקיף ; שכין). ועוד.

²³ קה"ר, Deuter. 93—95 דוגמא לוריאציה : ג"א, ו, ח : ותשועתי לעולם תחיה, וצדקתי לא תחת... וצדקתי לעולם תחיה, וישועתי לדרור דורים. או ס"ב, א, ג : משפט לגוים יוציא... לאסת ויצא משפט. צלילים חוזרים : מ', ה : יבש חציר נבל ציץ, יבש חציר וגו'. מ', כ ; מ"א, ו : להכין פסל לא ימוט... ויחוקהו במספרים לא ימוט. מ"ד, א, ב : וישראל בחרתי בו... וישרון בחרתי בו. נ"ג, ו : ולא יפתח פיו... ולא יפתח פיו. — דוגמאותיו של קה"ר הן לא תמיד מתאימות.

²⁴ שם, ע' 94—96—97.

²⁵ עיון למעלה, ברך ג', ע' 109—112.

והו המעבר המלאכותי או הקפיצה הסגנונית האפייניים לנביא שלנו. זהו שיא שלטון האסוציאציה המלולית.

דוגמאות

ארבע החוליות שבמ, א—יא מחברות זו עם זו לא רק עלידי „קול” ו„קרא”. הן מחוברות גם עלידי „יאמר” (א), „אמר... ואמר” (ו), „אמרי” (י). עלידי „אלהיכם” (א), „אלהינו” (ד), „אלהינו” (ח), „אלהיכם” (י). ו מחובר עם ה עלידי „כל בשר”, ו עם ח עלידי „יבש חציר” וגו’, „דבר אלהינו” (ח) חוזר אל „ה’ דבר” (ה), „הר גבה” (ט) חוזר אל „הר וגבעה” (ד). י מחובר עם ט עלידי „הנה”, יא מחבר עם י עלידי „זרעו”. ומבחינה ענינית: הבשורה „הנה אלהיכם” (ט) ממשיכה את הבשורה על הופעת כבוד ה’ לעין כל (ה), הבשורה „הנה ה’... יבוא” (י) ממשיכה וממשישה את הנבואה על „דרך ה’”, „מסל לאלהינו” (ג).

מ, יב—לא מחובר עם שלפניו לא רק עלידי „הרים וגבעות” (יב) ו„נשף... ויבשר” אלא גם עלידי „רוח ה’” (ז, יג) — חבור אפני, שנעמד עליו להלן. מלבד זה „כל הגוים” (טו, יז) מנשיך את המוטיב „כל בשר”. בתוך הקטע יש שפע של מלים חוזרות. שאלת „מי” חוזרת כאן שש פעמים. אחר־כך: בורת תכן (יב), מי תכן (יג). עפר הארץ (יב), מוסדות הארץ (כא), חוג הארץ (כב), שפטי ארץ (כג), שרש בארץ (כד), קצות הארץ (כה). במאזנים (יב), מאזנים (טו). עצתו (יג), נועץ (יד). יודיענו (יג), דעת... יודיענו (יד), תדעו (כא), ידעת (כה). ויבינה... תבונות (יד), הבינתם (כא). לתבנתו (כה). וילמדהו... וילמדו (יד). משפט... ודרך (יד), דרכי... משפט (כו). הו... הן (טו). הן גוים (טו), כל הגוים (יז). נחשבו (טו), נחשבו (יז). אין די... אין די (טז), אין חקר (כה), ולאין אונים (כט). כאין... ותהו (יז), לאין... כתהו (כג). ואל מי תדמיון... דמות (יח), ואל מי תדמיוני (כה). הפסל... חרש... וצרף... צורף (יט), חרש... פסל (כ). הלוא (כא, ארבע פעמים), הלוא... אם לא (כה). תדעו... תשמעו (כא), ידעת... שמעת (כה). הישב... יושב... לשבת (כב), אף בל (כד, שלש פעמים). אונים... כח (כו), כח ולאין אונים (כט), יחליפו כח (לא), לא ייעף ולא ייגע (כה), ליעף (כט), ויעפו... ויגעו (כט), ולא ייגעו... ולא ייעפו (לא).

גם במ”א אנו מוצאים שפע של מלים חוזרות המשתרגות ועוברות בין הפסוקים ובין החוליות. אבל אפיינית ביותר העובדה, שגם המלים החוזרות של מ’ מופיעות שוב במ”א. ויש גם מלים, שבמ’ הן חד־פעמיות, ובמ”א הן מופיעות שוב, ויש לראותן איפוא כמלים חוזרות של חטיבה ספרותית גדולה. (עיין נספח).

במטבע כזה טבועים גם שאר הפרקים, ובשרג לשוני כזה של מלים תזרות אחוזים הפרקים ומשורגים זה בזה.

אפינים ביותר לפרקים אלה הם המעברים המלאכותיים והקפיצות הסגנוניות, שדברנו עליהם למעלה.

מעבר מלאכותי אפיני אנו מוצאים כבר במבוא הנבואות האלה. הקול הקורא במ', ג—ה מבשר בשורת־ש ע ה: פנו דרך ה' וגו'. וכן גם קולה של „מבשרת ירושלם” בט—יא. ענינן של שתי תוליות אלה היא הנחמה והישועה הקרובה לבוא. לא כן ענין התוליה ו—ח. כאן אין בשורת־שעה אלא הבעת אמת חכמתית־מזמירית, אמת קבועה ועל־זמנית, שאובה מתה' ק"ג, טו—יז (השואה צ', ה—ו), על נצח החסד האלהי. נכון, שבשורת הישועה מבוססת על האמת הדתית הזאת, אבל כשהיא לעצמה האמת אינה „בשורה”, ואינה ענין להתגלות בקול קורא. צורת הבשורה היא מלאכותית, וגרורה הבשורות שלפניה ושל אחריה.

בפסוק ז „רוח ה'” אינה אלא: משב הרוח הטבעית המצויה המיבשת חציר, אבל בפסוק יג יש לבטוי „רוח ה'” משמעות אחרת לגמרי: דעה שלמעלה, השכל האלהי. המליצה בפסוק ז היא מלאכותית, והיא אסוציאציה חזרת מפסוק יג. ביש"ב אנו מוצאים כמה וכמה פעמים אסוציאציה חזרת: השפעה אסוציאטיבית של המאוחר על המוקדם. הבטוי, שהנביא פתיד להשתמש בו מיר, כבר פועל בנפשו וכאילו מסתער לצאת. דוגמא אחרת לאסוציאציה חזרת אנו מוצאים בפסוק ט: „אל תירא י'” קריאה זו „מבשרת ירושלם” החזונית היא מתמיהה, מלאכותית. מה טעם יש לה לירוא להרים קולה? אבל בנבואות הסמוכות, במ"א י, יג; מ"ג, א ה; מ"ד, ב, הוא פונה חמש פעמים אל „תולעת יעקב” הנפחדה והמרטטת בקריאת עדוד „אל תירא י'”, והבטוי כבר משפיע עליו בדברו אל המבשרת.

ביב—יד יש מעבר די מלאכותי מספירה לספירה באמצעות גשר של מלים חוזרות. השאלות ביב („מי מדד” וגו') כוללות תשובה חיובית: האלהים. ואילו השאלות ביג—יד („מי תכן” וגו'), כוללות תשובה שלילית: שום בריה. מאחדת את הפסוקים צורת השאלה הריטורית הפותחת ב„מי”. המלה „תכן” בפסוק יב משמעותה: מדד במדה כמותית („בזרת”), ביג משמעותה: חקר, בא עד תכלית (השואה סוף כח). גם כאן יש אסוציאציה מלולית, ולא משחק־מלים. הפסוקים יט—כ, על מעשה הפסל, חבורם עם סביבתם די רופף (ויש מוחקים אותם). בכל אופן רעיון רוממות האלהים על כל, שהנביא מביע ביב—לא, הוא קוסמי ביסודו: אין דומה לאל בעולם ומלואו. הרעיון, שהפסל אינו דומה לו בכחו, הוא גרור וחורג באמת מן

בחינת נ"ו—ס"ו

שבפרקים נ"ו—ס"ו יש יסוד ספרותי המאחד אותם עם מ—נ"ה, כבר הזכרנו. וכן הזכרנו, שרק באמצעים מלאכותיים ונתוחים מפולפלים אפשר לתחום ביניהם תחום מדומה. אולם על זה יש להוסיף עוד: נ"ו—ס"ו טבועים אף הם במטבע הסגנוני האפיני למ—נ"ה: גם בהם אנו מוצאים שפע של מלים חזרות, מלים החזרות בתוך הפרקים והנמשכות מפרק לפרק²⁹, וגם בהם מצויים המעבר המלאכותי והקפיצה הסגנונית האפיניים למ—נ"ה.

נ"ו: שמרו... ועשו... יעשה... שמר... ושמר... מעשות... ישמרו... שמר (א—ו). צדקה... וצדקתי (א). יחזיק בה... ומחזיקים בברית... ומחזיקים בבריתי (ב, ד, ו). שמר שבת מחללו... ישמרו את שבתותי... שמר שבת מחללו (ב, ד, ו). בן הנכר הנלוה אל ה'... ובני הנכר הנלוים על ה' (ג, ו). יד ושם... שם עולם... שם ה' (ה—ו). מקבץ... אקבץ... לנקבציו (ח). כל חיתו... כל חיתו (ט). אתיו... אתיו (ט, יב). עורים כלם... כלם כלבים... כלם לדרכם פנו (י—יא). לא ידעו... לא ידעו שבעה... לא ידעו הבין (י—יא). כלבים אלמים... והכלבים (י—יא). לא ידעו הבין... באין מבין (יא; נ"ז, א). נ"ז: „ואין איש שם על לב... לא שמת על לבך (א, יא). על מי... על מי (ד). ילדי פשע... שחטי הילדים (ד—ה). הנחמים... אנהם (ה—ו). בנחלים... נחל (ה—ו). בחלקי... חלקך (ו). העלית... עלית... ותעלי (ו—ח). שמת משכבך... שמת זכורונך... לא שמת על לבך (ז, ח, יא). שמת משכבך... הרחבת משכבך... אהבת משכבם (ז—ח). יד חזית... חית ירך (ח, י). ותיראי... לא תיראי (יא). ואותי לא זכרת... ואותי לא תיראי (יא). פנו דרך... מדרך עמי (יד). הרימו... רם... מרום (יד—טו). שכן... וקדוש... וקדוש אשכון (טו). דכא... נדכאים (טו). ושפל רוח... רוח שפלים (טו). להחיות... ולהחיות (טו). אקצוף... קצפתי... ואקצף (טו—יו). בדרך... דרכיו (יו—יח). וארפאהו... ורפאתיו (יח—יט). שלום שלום... אין שלום (יט, כא). והרשעים... לרשעים (כ—כא). נגרש... ויגרשו (כ).

שרג לשוני נמשך כזה אנו מוצאים גם בשאר הפרקים.

²⁹ על החופעה הזאת עמר אליגר, Tritojesaja, ע' 63 ואילך. את החזרה על המלים הוא זוקף גם על חשבון עניות יש"ג במלים (ע' 64 ואילך). את העניות במלים הוא חושב למדה אפינית של סגנון יש"ג דוקא, עיין ספרו Deuterojesaja, ע' 18. אבל לפניו כבר קבע קהל מרה זו כאפינית לשיב. עיין למעלה ע' 69. ואע"פ שאין כאן באמת עניות במלים, חרי אין ספק, שיש כאן משהו משותף לכל מ'—ס"ו. השוה נורת, Servant, ע' 175.

ואז הבטוי "גם אני אבחר בתעלוליהם", ואין התאמה בינו ובין סוף הפסוק. המשמעות היא: אגמול להם כתעלוליהם, והפעל "אבחר" נגרר עלידי "בחרו בדרכיהם" (ג), "ובאשר לא חפצתי בחרו" (סוף ד), עיין גם ס"ה, יב; נ"ה, ד.

חבר נ"ו עם נ"ה

פרק נ"ו מחובר עם פרק נ"ה בדיוק כמו ששאר הפרקים בקובץ זה מחוברים זה עם זה: במלות-המשך רבות, ואף מובהקות ביותר. נ"ה, ה: "שם עולם... אשר לא יכרת" נמשך אחרי נ"ה, יג: "לשם, לאות עולם לא יכרת". בנ"ה, ד—ה: "בבריתי... עולם... לא יכרת" חוזרות מלים מנ"ה, ג: "ואכרתה... ברית עולם". "ובחרו באשר חפצתי" (נ"ו, ד) נמשך אחרי נ"ה, יא: "עשה את אשר חפצתי", "שם ה'" (נ"ו, ו) נמשך אחרי "לה" לשם" (נ"ה, יג). "קרובה ישועתי" (נ"ה, א) מקביל ל"בהיותו קרוב" (נ"ה, ו). לכל נ"ו, א יש מקבילה בנ"ה, ד—ה. המוטיב של "הנלוים" הוא המוטיב של נ"ה, ה: "הן גוי לא תדע... אליך ירוצו למען ה'" וגו'. "והביא אתים... ושמתים" (נ"ה, ז) נמשך אחרי "בשמתה... תובלון" (נ"ה, יב). הסיום על קבוץ הנדחים (נ"ה, ח) מקביל לסיום פרק נ"ה.

הטעם הפרוטסטנטי-הליברלי של הפרדת נ"ו—ס"ו

בשים לב לכל זה נשאלת השאלה, מה ראה דוהם לגזור את הקובץ לשנים דוקא בנ"ה, יג וליחד את נ"ו—ס"ו לחטיבה מיוחדת? על זה יש רק תשובה אחת: בנ"ו נזכרה שבת ונזכרה הצפיה לחידוש הפולחן בבית המקדש. דוהם הוא מן החוקרים המחזיקים בתוקף ובקיצוניות בדעה, שנביא אמתי הוא פרוטסטנט ליברלי ושולל המצוות המעשיות. את ישעיהו השני חושבים החוקרים הנוצרים ליוצר האוניברסליזמוס הנבואי ולאחד ממבשרי הנצרות. האפשר ליחס לנביא כזה נבואה על שבת ובית המקדש? יש לשער, שזה הכריע¹. ותמימות תיאולוגית זו קבלו החוקרים כתגלית הקובעת "תקופה" והסכימו להפרדת נ"ו—ס"ו מעל מ—נ"ה. אולם האחידות הסגנונית של כל מ—ס"ו והקשר הקיים, בפרט, בין נ"ו ובין נ"ה

¹ עיין דוהם, ביאורו לישעיה, ע' 390 ואילך. דוהם מכילע כדרישוו ביש' נ"ו, 1 גם את מצות מילה, שלא נזכרה כאן באספת סורי, הטוען לאחדות מ—ס"ו, רואה את עצמו נאלץ לחשוב את נ"ו, א—ו להופעה מאוחרת, עיין Sec. Isaiah, ע' 426—428. כל כך גדול הוא הכשול!

מוכיחים, שאין יסוד לחלוקה זו. נכון, שיש הבדלים ענייניים בין הפרקים הראשונים ובין הפרקים האחרונים של הקובץ. אבל הרי בחיי הנביא הזה ארע משבר קשה: התקוות, שהוא תלה בעליית מלכות פרס, לא נתגשמו. ומפני זה רק טבעי הדבר, שיש הבדל עמוק בין נבואותיו הראשונות ובין נבואותיו האחרונות.

סדר הפרקים — סדר יצירתם. הילקוטים.

חטיבות מיוחדות

בקובץ הנבואות האלה אין „תכנית“, לא בכולן וגם לא בחלקן (כדעת בודה). נבואות ישעיהו ויחזקאל סדורות גם הן כסדר יצירתן, והן מביעות את הגות רוחו של הנביא שעה שעה בתקופה מסוימת³². על זה מעידה העובדה, שיש בקובץ זה ילקוטי־נבואות המצטרפים לחטיבות שונות, נפרדות ומשולבות, המיוחדות בתכניהם ובסממניהם הלשוניים. חטיבות אלה משקפות תהליכי־יצירה מודרגים ומיוחדים.

לחטיבה מיוחדת מצטרף קודם כל הילקוט הראשון (הפרקים מ—מ"ח). ילקוט זה הוא ראשון לפי הסדר, אבל הוא גם ראשון בזמן. כי רק בו נזכרו כבושי כורש והצפייה למפלת בבל. אחרי מ"ח אין עוד זכר לא לכורש ולא לכשדים. ועם זה מיוחד הוא עוד בכמה וכמה ענינים. רק בילקוט זה אנו מוצאים נבואות־פולמוס נגד בערות עבודת הפסילים (ממ', יט עד מ"ה, יא). רק כאן אנו מוצאים את הראיה מנבואת האמת (ממ"א, ה, כב ואילך עד מ"ח, טז). רק בילקוט זה מצויים קילוסים האל כבורא עולם (ממ', יב עד מ"ה, יג. אחרי מ"ח יש עוד רק קילוס אחד מסוג זה כמין ספיח בנ"א, יג, טז). אין בילקוט זה תוכחה מוסרית. אין בו נבואות־נקם לאומניות. אין בו עוד דמות ציון האם העזובה; נושא הנחמה הוא ישראל. ועם זה מיוחד הוא גם בבחינה לשונית. רק בו אנו מוצאים, כמובן, את אוצרות־המלים הקשור בפולמוס נגד הפסילים, בראיה מן הנבואה, בקילוסים הקוסמוגוניים. רק בילקוט זה מצויה הרבה ההטעמה „אני ה'“ וכיו"ב במובן מוחלט (אני האלהים), החל ממ"א, ד עד מ"ה, יז (כעשרים פעם). אחרי מ"ח יש עוד רק ספיחים אחדים. מזור הוא, שרק בילקוט זה מצינו את המלה „אף“: עשרים וארבע פעמים ממ', כד עד מ"ה, טו. אחר כך המלה נעלמת! כחטיבה מיוחדת נכר גם הילקוט השלישי (נ"ח—ס"ו). זהו ספר התוכחה, המשפט והגמול. רק בילקוט זה אנו מוצאים פרקי

³² השוה נונקל, RGG, מהדורה 2, כרך ד', ע' 1548.

במ"ב—מ"ג קבועה מגילה, שחזרות בה המלים „עור“, „חרש“ וכר: מ"ב, ז, טז, יח—יט: מ"ג, ח. בין מ"א, כו ובין נ"ד, יז חזרת המלה „יצר“ בצורות שונות הרבה פעמים. אבל היא שלטת ביחוד במ"ג—מ"ו (מ"ג, א, ז, י, כא; מ"ד, א, ט, י, כא, כד; מ"ה, ז, ט, יא, יח; מ"ו, יא). לשון ששון ושמה מצינו החל מנ"א, יא ועד סוף הספר: נ"ה, יב; נ"ו, ז; ס', טו; ס"א, ג, ז, י; ס"ב, ה; ס"ה, יג, יח—יט; ס"ו, ה, י. בנ"א—נ"ב קבועה מגילת נבואות, שיש להן פתיחה כפולה: נ"א, ט, יב, יז; נ"ב, א, יא. בס'—ס"ד שולט מוטיב הפאר והתפארת: ס', ז, ט, יג, יט, כא; ס"א, ג, י; ס"ב, ב; ס"ג, יב, יד, טו; ס"ד, י.

חטיבות כאלה, הקיימות מעל ליחידות סוגיות ולצירופיהן וליד שירי גים של מלות־המשך והקובעות קשרים בין נבואה לנבואה, לא יכלו להתהוות מתוך לקוט וסדור חיצוני או מתוך לקוט מבולבל בלי כל סדר⁸⁴. הן משקפות בהכרח תהליכי־יצירה של הנבואות ותמורות מסוימות, שחלו ברוח יוצרן בתקופת התהוותן.

היחידות

לעמוד על הרכב הנבואות במ—ס"ו ליחידותיהן קשה ביותר. עקרונו של גרסמן לקבוע את היחידות על יסוד מלות הפתיחה והסיום הוא עקרון מטעה. כי יש בנבואות גם קומפוזיציות, שבהן הנביא משתמש במלות פתיחה וסיום כמה פעמים. כבר אמרנו, שאין בספר שום כותרת, ואין שום סימון של סיטואציה היסטורית, והרקע ההיסטורי של רוב הנבואות אינו נכר בכלל. דבורו של הנביא הזה הוא ריטורי ושוטף, וזה מכביד ביותר על החלוקה. ודאי, שאין הנבואות האלה מורכבות מ„אורקולים“ קצרים. אין כאן תשובות על שאלות לדורשים באלהים. הנביא מנחם, מעודד, רוצה להשפיע על הלב, מביע הגינות ומביא ראיות. דבר זה לא נתן להעשות ב„אורקולים“ קצרים. בגלל העדר כותרות ובגלל האופי השוטף של דבורו קשה לקבוע את היחידות ברוב נבואותיו, ועל־פירוב אין אנו יכולים לעשות זאת אלא דרך השערה.

יחידה אחת מרכבת הוא פרק מ'. יש בו ארבע קריאות של בשורה (א—יא), קטע של הגיון קוסמוגוני ולעג לאלילות (יב—כו) וקריאת עזוד לישראל (כז—לא). זוהי יחידה אחת, מפני שבשורת הנחמה גובעת מהכרת יתוד האל וכליכלתו. מ"א, א—טז היא הנבואה הראשונה על כורש עם

⁸⁴ השוה: נורת, Servant, ע' 84 (נגד בגיך).

הסברה הנבואי. יז—כ הם התיאור הראשון של שיבת הגולים. כא—כט הם יחידה מורכבת משני קטעים, שענינם הראיה מן הנבואה, ושניהם מסיימים באפסות האלילים. מ"ב, א—ט הם השיר הראשון משירי עבד ה'. מ"ב, י—מ"ג, יד הם נבואה מורכבת על גאולת „עם עור". מ"ג, טז—מ"ד, ה הם נבואה על הראשונות ועל החדשות. מ"ד, ו—כח הם נבואת גאולה הכוללת פולמוס נגד האלילות. מ"ה, א—יג הם נבואה מורכבת על מעשי כורש. יד—כה הם נבואת גאולה לישראל ולעולם. מ"ו הוא יחידה מורכבת, נבואה על מפלת אלהי בבל, הכוללת לעג על האלילות. מ"ז הוא קינת לעג על בבל. מ"ח, א—יא הם תוכחה לישראל. יב—כא הם הנבואה האחרונה על כורש ועל בבל, המורכבת משלש חוליות.³⁵

מ"ט, א—יג הם השיר השני משירי עבד ה'. יד—כו הם הנבואה הראשונה הכוללת את האלגוריה על ציון האם העזובה. היא חתמת בנבואת נקם. נ', א—ב הם נבואת תוכחה ועודד. ד—ט הם השיר השלישי משירי עבד ה'. יז—יב הם נבואת תוכחה. נ"א, א—ח כוללים שלש נבואות הפותחות ב„שמעו אלי", „הקשיבו אלי", „שמעו אלי". בין נ"א, ט ובין נ"ב, יא יש סדרה של נבואות, שיש להן פתיחה כזו: „עורי עוריי", „אנכי אנכי" (וכו). כחטיבה מיוחדת נכרת הקינה על חורבן ירושלים בנ"א, יז—כג. ועם זה

³⁵ במ"ה, טו נחלקו הסבארים. ס"ף הפסוק הוא דבר הנביא, ואילו את ראש הפסוק תופסים הסבארים החדשים כהמשך לדברי ה'. והו „עירוב דברים" (בלשון רש"י). והסבארים נוטים לחסוק את סוף הפסוק. רש"י ורד"ק תיפסו את כל הפסוק כדבר הנביא, וזה בלי ספק נכון. אלא שיש הכרח בתקין הניסוח. פסוק כז הוא פתיחת החוליה טו—יש המשגיחה את יב—טו. על-פי מ"ה, יש סובב לגרוס: „לא בכח מראש דברתי". „סעת חיותה" מושב על מלחמות כורש, שמדובר עליהן ביב—טו: מראשית ההרחשות המאורעות האלה. „שם אני" אינו מציג. ונראה, שהאותיות „...ה שם אני ועתה" נחלקו ונשתבשו, ושהיה כתוב כאן „השפעתיה": „סעת היוחה השפעתיה, ועתה אדני" וגו'. בסוף הפסוק נשרו מלים. לפי רונגה יש' ליד, טז יש להשלים: „ורוחי צוני לאמר" (המלים נכלעו כמכת אפרי של יו). וכן אין ספק שצדקו האוסרים, ש„לוא הקשבה" בפסוק יח סובב לא על העבר אלא על העתיד (עיון יש' ס"ג, יט והשוה תה' פ"א, יב: ברי' כ"ג, יג). על זה מעיד גם ס"ף פסוק יט. והמשך הכתיבים הוא: על נצחונות כורש נבאחי מראש ולא בסתר, מראשית המאורעות השפעתיה את הבאות. ועתה, עם שנבואה הנצחון מחגשבת והולכת, נשלחתי לאמר: אם תקשיבו למצוותי, מוכנחת הטובה לכם ולזרעכם לעולם. כי גם נביאת הנאולה תחקיק: צאו מבבל וגו'. מ"ה, יב—כא היא איפוא נבואה בעצם ימי כבושת של בבל.

אפשר לראות את נ"א, א—נ"ב, יב כקומפוזיציה אחת, שענינה נחמה ועדוד. נ"ב, יג—נ"ג, יב הם השיר הרביעי, האחרון, משירי עבד ה'. נ"ד, א—יז הוא האלגוריה השנייה על ציון העזובה. נ"ה, א—יג הם קריאת תשובה והבטחת גאולה. נ"ו, א—ה, נבואה על קרבת הישועה, הבטחה לבני הנכר הנלוים על ה'. נ"ו, י—נ"ז, ב הם תוכחה לצופים העורים. נ"ז, ג—כא הם תוכחה למלעיגים עם נחמה לנדכאים ולאבלים.

נ"ח הוא התוכחה המוסרית הראשונה של הקובץ. נ"ט הוא התוכחה המוסרית השנייה. זוהי תוכחה־קינה. ס' הוא נבואה על תפארת ציון. ס"א הוא נבואה על תפארת אבלי ציון. ס"ב הוא נבואה על תפארת ציון וישראל. ס"ג, א—ו הם חזון על תבוסת "אדום". ס"ג, ז—ס"ד, יא הם מזמור־קינה על שממת ירושלים והמקדש. ס"ה הוא תוכחה לבוגדים ונחמה לנאמנים. ס"ו הוא נבואה מגוונת הכוללת תוכחה לבוגדים, נחמה לנאמנים, חזונות על המשפט האחרון, על תפארת ירושלים וקבוץ הגלויות.

3. תוכחה וחזון

נביא ולא סופר או תיאולוג

ישעיהו השני הוא נביא ולא "סופר". הוא דבר את דבריו באוני העם, ולא הפיץ אותם כ"עלים פורחים" בלבד⁸⁶. אין ספק, שישעיהו השני, כנביאים אחרים, גם רשם את נבואותיו על ספר. כי רק באופן זה יכלו דבריו להשפיע על חוגים רחבים ולהגיע אל הגולים בישוביהם השונים. ה"עם", שהנביא יכול היה לדבר באזניו ממש, היה תמיד בהכרח קהל מצומצם. בודאי אף בחצר בית המקדש לא כל הנאספים יכלו לשמוע את קולו. וגם אין להניח, שבין השומעים היו תמיד אנשים, שזכרו את דבריו וידעו למסור אותם בדיוק בעל־פה לאלה, שלא שמעו. הפצת דברי הנביאים נתבצעה באמצעות מגילות כתובות, שכתב הוא עצמו או שנכתבו מפיו. תיאור חי ביותר של תהליך זה נתן לנו ביר' ל"ו. מגילת הנבואות, שכתב ברוך מפי ירמיהו, נקראת ביום הצום בשטח בית המקדש ובית המלך שלש פעמים, בשלשה מקומות, באזני שלשה קהלי־שומעים שונים. לחוג רחב יותר יכלו הדברים להודע רק על־ידי קריאות והקראות נוספות. ממגילות ראשונות כאלה נתקמה הספרות הנבואית שלנו. וגם קובץ הנבואות של יש"ב נתהוו בדרך זו. הנביא דבר באזני קהל שומעים במקום מושבו, הוא העלה אותם על הכתב, כדי להפיצם בישובי הגולים, וממגילותיו נתהוו הספר.

⁸⁶ עיין בורה, Litteratur, ע' 159—160; חלשר, Geschichte, ע' 122.

נבואות יש"ב טבועות במטבע הנאום. הוא מנחם, מעודד, מדיין ומתוכח, טוען ומשיב על טענות. אמנם, הוא פונה בדברי נחמותיו אל "ישראל" בכלל ולא אל קהל-שומעים מיוחד³⁷. אבל הטעם הוא, שהבשורה שלו היא בשורה לישראל באשר הוא שם ולציון, סמל תקות ישראל. אולם בתוכחותיו בנ"ו, ט—נ"ח, יד; ס"ה—ס"ו הוא מיוחד את הדבור על חוגים מסוימים. יש להניח, שנכונה הדעה, שהיה מופיע לפני קהל הגולים במקום כנוסם לתפלה בשבתות ובמועדים³⁸.

את יש"ב אין לחשוב ל"תיאולוג" המביע את הגיונותיו על האלהים ופעולתו בשם עצמו³⁹. בנבואות יש"ב יש הגיונות דתיים: הוא מטעים את מדת האלהים כבורא עולם ומבסס על זה את האמונה בהשגחה ההיסטורית; הוא מוכיח את בערות עבודת הפסילים; הוא מנמק את דבריו בראיה מאמתת הנבואה. אבל הגיונות דתיים-מוסריים הרי אנו מוצאים באמת גם בדברי הנביאים שלפניו⁴⁰. מכרעת הצורה הנבואית: הבעת ההגיונות כדבריה'. והנה גם בנבואות יש"ב ההגיונות הדתיים אינם מובעים כפרי הכרתו העיונית של הנביא, כפרי הסתכלותו במדות האל ומפעליו, אלא כהכרה אינטואיטיבית הנובעת מהתגלות דבר-האלהים אליו והמנוסחת כדבר-אלהים. גם מה שנראה כהבעת מחשבתו של הנביא הוא באמת דבר-אלהים. הקטע מ', יב—כו, הכולל קלוס קוסמוגוני וטענה נגד האלילות, מדבר לכאורה על האל בנסתר. אבל מפסוק כה ("ואל מי תדמיוני" וגו') ברור, שהכל מדומה באמת כדבר-אלהים. וכן גם הטענה נגד האלילות במ"ו, ה—ז ("למי תדמיוני" וגו'). גם דברי הפולמוס נגד האלילות במ"א, ז; מ"ד, ט—כ קבועים במסגרת של דבר-אלהים. הקילוסים הקוסמוגוניים במ"ה, ז, יב, יח; מ"ה, יג; נ"א, טו מנוסחים כדבר-אלהים בגוף ראשון. וגם ההוכחה מאמתת הנבואה, במ"א, כא—כט; מ"ב, ט; מ"ג, ט—י; מ"ד, ז—ח; מ"ה, כא; מ"ו, י; מ"ח, ג—טז מנוסחת כדבר-אלהים. דברי יש"ב הם אפוא כולם נבואות ולא עיונים תיאולוגיים.

³⁷ בודה, שם, ע' 160.

³⁸ עיין פולין, ביאורו ליש"ב, ע' XVII. אולם הפרוה היא לוסר, שיש"ב היה "מיסד בית הכנסת" (פולין, שם).

³⁹ עיין בודה, שם, 160; קיסל, Geschichte, III, ע' 239 ואילך; פולין, ביאורו, ע' XXI; בוכר, תורת הנביאים, ע' 191 ואילך.

⁴⁰ אם להשמיט מעל יש"ב א', יו—יז; ה', יא—כג; ט', ו—יז; ד', כ"ה—יג; יר' ב', ד—ג; יו; ה', כ—לא; ו', כא—כח; י"ו, כ—כו; ע"ד, ו—י; מיכה ו', א—ח ועוד. את הצורה הנבואית, הלא ישארו הגיונות והטפות דתיים-מוסריים, תיאולוגיים.

מראות. דמויות חזוניות

האם היה יש"ב נביא אכסטטי רואה מראות?

בנבואות יש"ב אין תיאורי מראות בסגנון הנבואי הרגיל. אין תיאור של התגלות אלהים ומלאכיו מעין זה שביש' ו' או יר' א' או מעין התיאורים של יחזקאל או זכריה. אולם אין ספק, שיש"ב היה חוזה, בעל חזיונות נבואיות. הוא שומע קולות מסתוריים. במבוא נבואותיו הוא מספר על חזיונות של משמע נבואי: הוא שומע את אלהים אומר: „נחמה, נחמו עמי" (מ', א—ב). הוא שומע „קול קורא במדבר" (ג—ה)⁴¹, „קול אומר קרא" (ו—ז). מלבד זה הוא גם רואה מראות. אין הוא מתאר הופעות אלהים או מלאכים במראה הנבואה, אבל בנבואותיו פועלות דמויות חזוניות. הדמות החזונית היא דמות, שאינה נתפסת כמצוי על-חושי ממשי, אלא כהופעה הממלאה תפקיד במראה הנבואי. מסוג זה הם, למשל, „המצפה" ו„השמר" ביש' כ"א, ו—יב. במ', א—ז יש"ב מתאר, אמנם, רק מה ששמע. אבל ברקע פועלות דמויות אישיות. אלהים מצוה על מי שהוא לנחם את עמו ולדבר על לב ירושלים. מי שהוא קורא במדבר: „פנו דרך ה'" וגו'. בפסוק ו הנביא אף מחליף דברים עם „הקול"⁴². אין תיאור קינקרטי, ומפני זה אין להניח, שהכוונה למצויים שמימיים ריאליים. אלא שמופיעות כאן דמויות נעלמות, שאינן אלא צללי חזון. דמות חזונית מופיעה במלוא האור על הבמה במ', ט: „מבשרת ציון"⁴³. ברור, שאין זו דמות של מלאך. אלא שהנביא רואה במראה

⁴¹ כך יש להחלק נגד פסקי השערים (ולא „קול קורא: כמדבר פנו דרך..."). כך חלקי השכעים, חז"ל גשה וכנראה גם תרגום יונתן, וכן סיכא הכתיב בכתבי ג', ג ובשקבילית. בתיאור של רש"י היא לא ברורה. רד"ק מצרף „כמדבר" ל„פנו דרך". וכן רוחה, קהלה, פילץ ועיר. ועיין נגד זה טורי, Sec. Isaiah, ע' 305. השענה מצד התקבולת ל„ישרו בערבה" אינה טענה. מכיון שהקול קורא בסדכר, הרי נכלל דמוי הכדבר גם בשלים „פנו דרך".

⁴² לפי הנוסחה: וַאֲמַרְ (של השכעים והוולגשה; ובשגילות גניזות: ואומר) נגד גוססה זו עיין: Cross, מאמרו ב JNES, 1953, 274 - 277 (זל השלימי של מעלה ביש"ב). קיום סכור, שהנפסחים כך לא הכינו, שש', א—ח הם דרשיה בין ה' ובין המלאכים (ע' 276) בכל אופן: הקול הקורא לא מליצה פיוטית רגילה, כמו שאומר טורי, כספרו הנ"ל, שם. אבל אין הכוונה גם לקולות של מלאכים שש' (רוחם, פילץ, קרום ועיר). האל מופיע כאן ולהלן בכל תיאורי ההופעה של יש"ב בלי פסליה של מעלה. הקולות הם של דמויות חזוניות לשעת. מכאן מתבארת באופן טבעי גם דמות „המבשרת".

⁴³ „מבשרת ציון" יש פסריים כסובן: ציון המבשרת. ציון נקראת לכשר את רבשורה „לערי יהודה". אולם במ', ב ציון היא המבשרת. וכן במ"א, כו; ג"כ, ז המבשר מבשר לציון.

דמות אשה מבשרת, הוא רואה „הר גבה“ חזוני, והוא מצוה עליה לעלות על ההר ולבשר את בשורת הגאולה לציון ולערי יהודה. דמויות חזוניות הם גם המבשר והצופים בנ”ב, ז”ט, וכן השומרים, שהנביא מפקיד על חומות ירושלים, „המוזכרים את ה” בס”ב, ו—ז. דמות חזונית היא גם דמות השואל: „מי זה בא מאדום” וגו’, „מדוע אדם ללבושך” וגו’ בס”ג, א—ו. כדמות חזונית יש לתפוס גם את „עבד ה’” בשירי עבד ה’, וזהו המפתח להבנתם הנכונה של השירים האלה, כמו שנראה להלן. חזוני הוא בית־המשפט, שלפניו מתברר „ריב” ישראל ואלהיו עם העמים, השומע עדויות וטענות וכו’, כמו שנראה להלן.

ישעיהו השני הוא לא יוצר האוניברסליות

ישעיהו השני הוא לא יוצר אמונת־היחוד האוניברסלית ולא יוצר החזון על תשובת הגויים מן האלילות, כדעה הרווחת במדע המקראי. האוניברסליות היא אידיאה יסודית ושרשית של האמונה הישראלית. האוניברסליות של השל טון האלהי, האמונה באל יחיד השולט לבדו בכל העולם, הוא אידיאה המצויה בספרות המקראית לכל שכבותיה ומקורותיה בלי יוצא מן הכלל. האוניברסליות של חסד האלהי, האמונה בהתגלות האלהים לכל האדם, בראשית הימים, הוא אידיאה השלטת בספורי־בראשית העתיקים ביותר (בר’ א—י”א). אמנם, בספרות המקראית שלטת גם האידיאה של בחירת ישראל ושל התייחדות חסד ההתגלות לאבות ישראל ולישראל בתקופה מאוחרת של ההיסטוריה האנושית. אבל המשוררים והמספרים הביעו עוד לפני הנבואה הספרותית את השאיפה ואת המשאלה, שכל העמים יכירו באלהי ישראל. ישעיהו, מיכה, צפניה, חבקוק, ירמיהו חזו את החזון על תשובת הגויים מן האלילות באחרית־הימים. ישעיהו השני קבל מהם את החזון. רק מפני שהמדע המקראי הלך בדרך תוהו בנסינותיו לקבוע את מהלך התהוותה של הספרות המקראית והתפתחותה של האמונה הישראלית, הוא הגיע למסקנה המוטעיה, שישעיהו השני הוא יוצר האוניברסליות.

וגם כשאר הנבואות הנביא סתם ומעורר את ציון. נשים מכשרות נזכרו גם בחת’ ס”ח, יב, ולחנם נרחקים השבארים (סְקִינְר וְעוֹר) לחפוש „מבשרת” כאן במוכרן קבוצי: קהל המכשרים. אין היא אלא דמות חזונית.

ישעיהו השני אינו מכיר את אמונת האלים
את אמונת-היחוד קבל יש"ב, כשאר הנביאים, מאוצרה של האומה
הישראלית. זוהי אמונת-מורשה. הוא גדל באוירה המונותאיסטית של עם
ישראל, באותה האוירה, שבה חיה היתה גם הגולה. את מציאות האלים גם
הוא אינו שולל — ככל שאר סופרי המקרא. גם הוא אינו מגלה שום ידיעה
בטיבה האמתי של האלילות הגויית. את האלילות הוא תופס כאמונה באל-
הותם של פסילים מעשי ידי אדם, כפטישיוזמוס. על תפיסה זו עומד כל הפול-
מוס שלו נגד האלילות. אמונת-היחוד שלו היא ישראלית ורק ישראלית. אין
כל טעם לומר, שיש"ב הכריז, שהאלים, "הורדו מכסאותיהם"⁴⁴, או שהוא
דוחה את טענת האלים, "התובעים לעצמם את הנהגת העולם"⁴⁵. יש"ב אינו
מוזכיר את האלים אף במלה אחת. אין אלים כלל בעולמו של יש"ב, כמו
שאינם במקרא בכלל. אין להם, "כסאות", ואין להם שום, "תביעות". יש רק
פסילים, שהגויים נותנים להם כבוד אלהים. האלים כבר היו לאין בישראל
דורות רבים לפניו. את אמונת היחוד אין הוא יוצר. הוא יורש אמונה הקיימת
בישראל מימי קדם.

כמו כן אין יסוד לנסיגות לאחז את האידיאות של יש"ב בהלך-רוח
כללי של התקופה, בהשפעת התרבות הבבלית, בכוח, שניתן להתפתחות
התרבות במלכות-העולם של פרס, בהשפעת אידיאות זרתושטריות או אף
בזרמים רוחניים, שנתגלו אז בחוג התרבות היונית.⁴⁶ האוניברסליזמוס של
יש"ב מושרש באוניברסליזמוס הישראלי, העתיק והנבואי, ודבר אין לו עם
זרמים בעולם האלילי. האל, שיש"ב מדבר בשמו, הוא אל לא נודע לגויים.
אין זכר בנבואותיו לחוגים בעולם הגויים הקרובים לו ברוח. ואין בדבריו
גם שום פולמוס נגד אידיאות אליליות-אמתיות.

⁴⁴ מייאר, Ursprung, II, ע' 19; קיטל, Geschichte, III, ע' 200; פולק, ביאורו ליש"ב, ע' 75-76.

⁴⁵ בובר, תורת הנביאים, ע' 192.

⁴⁶ עיין מייאר, Ursprung, II, 17 ואילך; קיטל, Geschichte, III, ע' 21 ואילך (על מסכת-העולם הרוחני: ביון, כבל, מדוי ופרס); פולק, ביאורו ליש"ב, ע' XIX; קלוזנר, היסטוריה, ח"א, ע' 135. עיין גם טענותיו הרמיוניות של גל, Basileia, ע' 185 ואילך, שיש"ב קבל את האידיאות האסכטולוגיות שלו מדת זרתושטרה. נגד השטחיות של גל עיין קיטל, שם, ע' 211, הערה 4. השפעת פרסית מוצא כיש"ב גם ארדנס, Religion, ע' 214-215, 325. מיש' ס"ו, ג הוא למד, שהנביא קבל את האמונה הפרסית בקדושת הכלב ואת האיסור להרוג כלב. על ביאור כוח אין מח לחוסף.

יש מוצאים בסגנונו ובתוכן נבואותיו של יש"ב סימנים לכך, שהוא ידע ספרות בבלית והכיר את הפולחן המיתולוגי הבבלי. יש מוצאים בו אפילו ראיות "לאין מספר" ל"רקע בבלי ישיר" של נבואותיו.⁴⁷ אבל באמת אין המגעים הסגנוניים עם הספרות הבבלית מצדיקים את ההנחה הזאת. הם מתבארים כל צרכם מתוך שתוף המליצות ודרכי הדבור של כל המזרח העתיק.⁴⁸ ולעומת זה מעיד תוכן נבואותיו של יש"ב עדות ברורה, שגם הוא, כשאר סופרי המקרא, אינו מכיר את האמונה האלילית כלל.

יש"ב מתאר תיאור נאמן את מעשה הפסילים, ותיאורו מתאשר מתוך הספרות הבבלית. כמו כן יש ללמוד ממ"א—ד, שהוא ראה את התהלוכות הפולחניות בחגים הבבליים.⁴⁹ אבל כיחזקאל⁵⁰ גם הוא מגלה ידיעה רק בצורה החיצונית של האלילות אבל לא באמונתה. כי על האמונות אין הוא מדבר בשום מקום, ואת משפטו עליהן החוקרים מוסיפים משלהם בכל מקום, בלי יוצא מן הכלל. דבר זה נכר ביותר בראיה מאמתות הנבואה, שיש"ב חוזר עליה כמה פעמים במ"מ—ת. יש אומרים, שראיה זו מכוונת נגד אמונת

⁴⁷ על המגעים הספרותיים עיין שטומר, JBL 1926, ע' 171 - 189; ועיין קיטל, Geschichte, III, ע' 210 ואילך; דיר, Ursprung, ע' 146 ואילך; ראיות "לאין מספר" מוצא אנג'ל, BJRL 1948, ע' 57 ואילך, 68 ואילך. עיין גם היאט, JNES 1944, ע' 84 ואילך; ירמיה, ATAO, ע' 605 - 611; קהלר, Deuterones, ע' 119 - 120.
⁴⁸ לתיאור הדרך ביש"ב, ג—ה מוצאים דיר, Ursprung, ע' 146, ושטומר, JBL, ע' 172 - 173, הקבלה בהיסטוריה למידוד. אבל הצירורים האלה מושרשים בודאי בהסתכלות במסעי מלכים בכל מקום. יש"ב מתאר במיוחד את שור הדרך בסדור, וכאן יש בלי ספק ובר-לשון וענין להולכת ישראל בדרך במדבר אחרי יציאת מצרים (רב' ח', ב, טו; ל"ב, י—יב; יר' ב', ו ועוד). את הכטוי "אל תירא" (שטומר, 177) אנו מוצאים גם בבר' מ"ה, א; יר' ל', יז; יואל ב', כא—כב; איכה ג', נו ועוד. שטומר בעצמו סוכר, שהכטוי "מחויק ימינך" (יש"ב מ"א, יג; מ"ב, ו; ג"א, יח) נמצא גם בחוה חתי (שם). זוהי איפוא מליצה מורחית-כללית. למליצה על הסלכת האל (יש"ב נ"ב, יו, עיין שטומר, שם, 184—185) יש מקבילה גם בספרות אונגריה, והיא מליצה קבועה במזמורי ההמלכה בסי תהלים, שהם בלי ספק עתיקים. — היאט, שם, ע' 84 ואילך, משתדל להראות על קשרים בין יש"ב ובין ספרות אונגריה. הוא סבור, שיש"ב היה יכול לחכר היטב את הכיתוס על האל חסד והקם לתחיה, גם אם כתב בארץ ישראל. ואסנס, ודאי היה יכול, אלא שאין ראיה כל שהיא, שהכיר אותו באמת. — על ידיעת התיאוגוניה של יש"ב עיין בספה, קטע א'.

⁴⁹ דיר, שם, ע' 147; היאט, שם, ע' 84.

⁵⁰ עיין למעלה, כך ג', ע' 546 - 547.

אם לאו, שנויה במחלוקת. קרובה דעת האמרים (וניברג ביניהם) ⁵⁸ שהם לא היו זרתושטריים. ומכרעת היא בנידון זה העדות הברורה הנובעת מספוריו של הרודוט. מכל מקום, במקרא אין שום דברי פולמוס לא נגד דת זרתושטרה ולא נגד הדת הפרסית העממית העתיקה. לא נזכר במקרא שום אל פרסי, ולא נפקדה במפורש שום אמונה מיוחדת לפרסים. וגם יש"ב אינו מזכיר את אלי פרס ואינו מגלה שום ידיעה באמונה הפרסית. שום מדרש-רמזים אינו יכול להכריע את העובדה הזאת.

הערך ההיסטורי של נבואת יש"ב

הערך ההיסטורי, הלאומי והעולמי, של נבואת ישעיהו השני היא בזה, שבה נתן מבע נבואי נשגב ומרומם להכרעה, שנפלה בנפש האומה באותה תקופה, לנצחון הגדול על משבר-החורבן, לנאמנות הנצחית של ישראל לאלהיו, מעל לכל התנאים החמריים והמדיניים, וגם לאמונה המוחלטת בנצחון על העולם האלילי. ערכה של נבואת יש"ב הוא לא בהבעת האידאיה המונותאיסטית אלא בעדות הכלולה בה על כחה העצום של האידאיה. השאלה הגורלית היתה, אם תוכל האידאיה הישראלית לעמוד במלחמה עם השפעת התרבות האלילית. בנבואת יש"ב נתנה התשובה על השאלה הזאת, תשובה לדורי דורות. את נביאתו הוא פותח בבשורת נחמה וגאולה. זוהי לא בשורה לאומית בלבד. זוהי גם עדות היסטורית וגם אני-מאמין דתי. נבואת הנחמה מעידה, שאמנם יש עם המצפה לנחמה, עם שעניו נשואות אל אלהיו, עם, שמפלתו הלאומית לא הביאה אותו לידי אמינה באלהי מנצחיו, עם, שתפארת התרבות האלילית לא השכיחה מלבו את ציון ההרוסה והשוממה. אל העם הזה נשלח הנביא. לולא העם, לא היה הנביא נשלח. לולא הצפיה לנחמה, לא היתה נשמעת נבואת נחמה. לבשורת הנחמה לא היה עתה שום יסוד מדיני-ריאלי. לא היתה עוד ירושלים העיר הבצורה והלוחמת. לא היו מלך ושרים וגבירים. לא היו עם וצבא וכלי מלחמה. איש לא עמד על החומה. היתה רק אמונה. העם צפה, מפני שהאמין, שאלהיו הוא אלהי עולם יחיד, כל יכול. בנבואת יש"ב הצפיה עולה לדרגת בטחון מוחלט. היא מסמלת את הברית החדשה, שנכרתה בין ישראל ובין אלהיו אחרי החורבן - לאומי, בתוך הזעם האלהי, על אדמת נכר, אחרי אבדן כל מתנות האלהים. שניתנו לישראל בימי קדם. הנביא מקיים את הברית הזאת בדבר האלהים. מתוך התרוממות הרוח, מתוך הרגשת אושר של אמונה ובטחון הוא מבטיח את שיבת החסד

⁵⁸ עיין ניברג, שם, ע' 343 ואילך.

האלהי. ישראל לא עזב את אלהיו, והאלהים לא עזב את ישראל. הברית היא ברית עולם, ובה הערובה לתפארת ישראל לעתיד לבוא. ההתלהבות הסוערת של הנביא, חלומות הזהב, שהוא רוקם, מראות ירושלים שהוא רואה, כמעט — מראות ירושלים של-מעלה, הם מבע לאמונתו המוחלטת וגם לאמונת העם המוחלטת. המרחק בין החזון ובין המציאות הוא עצום. ירושלים של כדכוד וספיר, שכל העמים נוהרים אליה, לעומת ירושלים הריאלית, ההרוסה, השרופה והמשועבדת! במרחק העצום בין החזון ובין המציאות הוא מביע את עליונות אמונתו ובטחונו על כל צירוף-תנאים מציאותי זמני. זהו אות ודגם לישראל בכל הדורות.

ההיסטוריה העולמית. תכליתה. עבד ה'

בבחינה אידיאולוגית יש"ב ממשיך את יצירת הנביאים הגדולים. גם בנבואותיו שולט דמוי ההיסטוריה העולמית, ואת מגמתה הוא תופס כמגמה לקראת התהוות מלכות-עולם אלהית. גם האוניברסליזמוס שלו הוא אוניברסליזמוס של החסד האלהי לעתיד לבוא. האוניברסליזמוס הזה מגיע אצלו לשיא, מאחר שבנבואתו מנצנצת לראשונה האידאה של הגיור הדתי, כמו שנראה להלן. אנו מוצאים בנבואותיו גם את האידאה של השלום באחרית-הימים. הוא מאמין בנצח הברית עם ישראל ובנצח קדושתה ותפארתה של ירושלים. מישאל יצא תורה ומשפט לכל העמים. תוכחתו טבועה במטבע התוכחה הנבואית. גם הוא חושב את הגורם המוסרי לגורם היסטורי מכריע. גם הוא נלחם בהערכת הפולחן כערך עצמי. יותר מן הנביאים שלפניו הוא מרבה בדברי פולמוס נגד האלילות. זה נובע מהלך רוחה של התקופה. את הנאמנות המוחלטת של ישראל לאלהיו הוא מסמל בכנוי „עבד ה'", שבו הוא מכנה את ישראל.

נגלה ונסתר במאבק המלכיות

רקע הנבואות בילקוט הראשון, מ'—מ"ה, הם המאורעות שבין 546 ובין 539. אין כל טעם בנסיגות לקבוע מוקדם-ומאוחר מדויק בנבואות האלה ולכוון את הנבואות בדיוק לשלבי המלחמה, שהתחוללה אז על שלטון העולם⁵⁴. בכולן מתבטא הלך-רוח אחד. נראה, שכורש כבר כבש את מדי ונחל את נצחונו המזהיר על לוד. התחיל המאבק עם בבל. בבל מתכוננת להתגונן,

⁵⁴ עיין גמיונו של A. T. Werden und Wesen des, ע'

אבל כח אין בה להתקיף, וזה קובע את גורלה. כחות הרס פועלים בקרבה. יש בה תבוסנים, ויש בוגדים. הורגש, שגורלה נחרץ. הלך־רוח זה של צפיה לחלוף־משמרות בשלטון העולם הוא הרקע הנפשי של הנבואות האלה.

הזעזוע המדיני הגדול של אותו הזמן עורר גם את הגולה היהודית מתנומתה הארוכה. מה צפוי לה במאבק־איתנים זה? מה יקרה אותה עם התמוטטות מלכות כשדים, ששמה קץ לחייה המדיניים של האומה היהודית? האם „אכלה” אותה ארץ אויביה, או יש לה עוד רצון ותקוה לשוב לארצה ולחיות חיי עם? הזעזוע הזה של הגולה הקים את ישעיהו השני. נבואתו מביעה את רוח־החיים, שהתחיל פועם בגולה הדוממה.

המאורעות המדיניים עוררו את ישעיהו השני להנבא לעמו. מתחוללת מלחמה אדירה בין הממלכות האליליות. סדר־העולם של ימי נבוכדנצר מת־פורר. משהו חדש מתרגש לבוא. האם יהיה החדש הזה רק פרי מאבק של כחות, של צבאות וכלי מלחמה, של „בריגדות” ומצביאי בריגדות? הנביא מבחין במתרחש לעיניו ולעיני העולם שתי ספירות: ספירה של גורמים נגלים וספירה של גורמים נסתרים. בנגלה יש מלחמה בין עמים אליליים תאבי שלטון. נלחמים על ממשלה, על אוצרות, על כסף וזהב, על אדמה, על חיל גויים. אבל הנביא רואה, שלמלחמה חמרית זו יש תכלית — רוחנית ונסתרת. פועלת כאן תכנית אלהית, שהנלחמים אינם יודעים אותה. הוא מאמין, שבא קצה של מלכות בבל. את הקץ יביאו עליה צבאות הגבור המנצח. אבל הוא גם מאמין, שקצה של בבל הוא גזרה אלהית, שאת טעמה ואת תכליתה אין המנצח יודע. בנגלה יש מאבק בין מעצמות אליליות. במלחמת הכחות אין עם ישראל משתתף כלל, אפילו לא כבעל־ברית אחד מרבים. יש שושן, אחמטא, סרדס, בבל, אספרטה, אבל ירושלים איננה עוד ככח מדיני. ובכל זאת הוא מאמין, שישראל וירושלים הם גורמים מכריעים בספירה של הנסתר. כי מעבר למלחמת המעצמות האליליות הוא רואה מלחמת אחרת, ובה עם ישראל הוא העומד במערכה: מלחמת ישראל עם העולם האלילי כולו. זוהי מלחמת האמונה הישראלית עם האלילות. ובעיני הנביא המלחמה הרוחנית הזאת היא המלחמה על הערכים האמתיים של חיי האדם. במלחמה מכרעת זו מובטח הנצחון לישראל. והנצחון הזה הוא תכליתה האמתית של התמוטטות בבל. בעיניו תכלית כל המתרחש, התכלית הנעלמה מעין כל הנלחמים, היא תקומת ישראל וירושלים. חורבן בבל הוא רק מבוא לבנין ירושלים. את פתרונו למאורעות המדיניים הוא מביע בנבואה הראשונה, הנפלאה ביפיה הפיוטי: „נחמו, נחמו, עמי”.

ההיה פתרון זה פתרון של חולם חלומות או של רואה נעלמות? ודאי

נכון יהיה לומר, שהפתרון הזה היה גם חלום וגם חישת מציאות נעלמה. המלחמה המדינית נסתיימה לא כפי שצפה הנביא: היא הביאה לידי ייסוד מלכות אלילית חדשה. אולם המלחמה השניה, הרוחנית, היתה גם היא מציאות, ובה עתיד היה ישראל לנחול באמת נצחון ברבות הימים. ההיסטוריה הזכירה, שהמלחמה הזאת היתה ספירה מיוחדת, שלא היתה קשורה כלל במערכות הכחות המדיניים. הנביא בחלומו רואה את המלחמה הרוחנית כקשורה קשר בלתי־אמצעי במלחמה המדינית. אולם בחזונו משתקפת מציאות היסטורית ממשית ביותר.

ישראל והגויים

ומפני זה, למרות כל הערפל החזוני שבנבואות ישעיהו השני, משתקף בהן מצבו של ישראל בעולם בזמן ההוא כבראי נאמן. לעם ישראל לא היה בזמן ההוא „אויב“ מדיני בעולם האלילי. המלחמה המדינית של ישראל על חירותו הלאומית נסתיימה זה כבר. לא היה עוד אויב העומד בשער כבימי אחז, חזקיהו, יאשיהו, יהויקים, צדקיהו. אולם גם מלחמות הגלות המיוחדות במינן עוד לא התחילו. העולם האלילי פתח שעריו לגולים היהודים ונתן להם להשתרש ולשגשג בארצות הגויים. לא היו רדיפות גלותיות. בכל מקום, שישׁב מזכיר אויב שוסה ובוזו, כוונתו לאויב שבעבר. במ״ב, כב—כה אין ישׁב מתאר רדיפות של זמנו אלא את מאורעות החורבן. ישראל היה לבו ולמשיסה, בחוריו נשבו ונכבלו והושמו בבתי כלא⁵⁵. חמת מלחמה להטה אותו מסביב. כל זה — מפני שחטא לאלהים. וכן גם מ״ג, כח; מ״ו, ו; מ״ח, י; מ״ט, טז; נ, א; נ״א, יז—נ״ב, ד; נ״ד, ו—ט; נ״ז, יז; ס״ב, ח—ט; ס״ג, טו—ס״ד, יא. לא היה גם כל סכוי לחדוש המלחמה המדינית לחירות. לא היתה שום תקוה מדינית ריאליית לתקומה על־ידי מרד, לנצחון צבאי על השלטון האלילי. איך־אונים זה מסמל ישׁב בכנוי, שהוא מכנה לישראל: תולעת יעקב (מ״א, יד).

ועם זה הורגש, שהמערכה לא נסתיימה בכל זאת ושישׁ „אויב“. במצבה של הגולה היהודית היה משהו גורלי, הרה ת־צאיות, מבשר התנגשות ומלחמה. זה היה קבוץ־הגולים היחידי בעולם, שנתיחד מסביבתו, לא עבד לאלהי הארץ, לא נשתרש בארץ גלותו ולא קנה אותה לו למולדת. עיני הגולה היו נשואות לציון. הגולה התבוללה, אבל לא נטמעה. גולים אלה נשארו גולים

⁵⁵ לפי נקוד הסעירות. „רפח“, טז פחח—שים כפחים, כככלים. יש גורסים בַּחֲרִים, כהקבלה ל„כחתי כלאים“. ואולי יש לגרוס „רַחַח בַּחֲרִים“, השוה ויק' כיד, יב; בס' שׁו, לד: וינחו אתו בסַמֶּר.

זורים. ולא זו בלבד אלא שהגולה היתה גם קבוץ אגרסיבי, לוחם. מלחמתה לא היתה צבאית־מדינית. זו היתה מלחמה חדשה לגמרי בעולם: מלחמה דתית. הגולים התייחסו בבזו לאלילות, הם לעגו לעבודת האלילים, הם נאצו את אלהי הארץ. בנבואות יש"ב עצמו יש לנו דוגמא מובהקת ביותר לנאצה זו. הוא לועג לאלילות בכל פה, הוא מנאץ אותה ללא מעצור, הוא מכתים אותה כבערות מחפירה. הזרות הזאת והמלחמה הזאת הולידו בהכרח תגובה מצד עובדי האלילים. הופיע הגרוי הגלותי, הרה איבה ושנאה. בתקופה ההלניסטית המתח הזה בין היהודים ובין סביבתם מופיע לעינינו בכל עצמתו ותוצאותיו. אבל אין ספק, שהוא נולד כבר בתקופה שלנו. התופעה כולה היתה מזוהה בעיני יושבי הארץ. לא נתגבשה עוד תורה אנטישמית ותנועה אנטישמית מעשית. לא היו עוד חוקים אנטישמיים. אבל זרע האנטישמיות כבר נזרע וכבר התחיל נובט. הורגש נגוד בין שני עולמות: ישראל והגויים. הנאצה הביאה לידי נאצה שכנגד. כמו בעולם ההלניסטי כן הורגש בלי ספק גם עתה יחס הבזו לאלילים בכל מגע עם היהודים. מכיון שהחיים היו בימים ההם ספוגים כולם דת, עשוי היה יחס הבזו להביא לידי גרוי של איבה בכל רשויות החיים. האיבה באה, כנראה, לידי בטוי קודם כל בשכבות העליונות של החברה. יש לשער, שיהודים, ששירתו בחצר המלך, היו נאלצים להשתתף לפעמים בטקסים אליילים. אבל לכסות על מה שבלבם לא יכלו. זה שמש רקע לשטנות ונכלים. בספרים שבס' דניאל על חנניה, מישאל ועזריה בכבשן האש (ג') ועל דניאל בגוב האריות (ו') מצב זה משתקף. הספורים הם אגדיים, אבל יש בהם משהו ריאלי. בשני הספורים שרים יהודים גבוהים נרדפים על־ידי בני־מעמד מן הגויים על זלזול באלילות מלכותית. בראשית תקופת פרס, בימי אחשורוש, האנטישמיות מתחילה כבר להתגבש. מופיע המן. כבר יש ליהודים בכל מקום אויבים המבקשים את נפשם. אבל הרגשה אנטישמית קיימת היתה מלפני כן. מלחמות הגלות התחילו כעבור זמן די רב אחרי החורבן. אבל אירה אנטישמית קדמה להן. התייחדות הגולה ומלחמתה תה באלילות הולידו בהכרח גרוי של איבה ורעון.

את הנגוד הזה בין שני העולמות מביע ישעיהו השני.

הריב עם הגויים. בית משפט חזוני

ישראל אינו נלחם מלחמה צבאית־מדינית עם אויביו כמלפנים. אין לו אויב מדיני אלילי. פרשת הרדיפות הגלותיות המיוחדות במינן גם היא עוד לא התחילה. אבל ישראל הוא גם עתה, חמישים שנה אחרי החורבן, ללא מדינה וארץ וללא כח צבאי, קבוץ לאומי־דתי הנבדל מן הגויים והעומד

במערכת מלחמה עם עולם הגויים. אין מלחמה ממש, אבל יש „ריב“. את הנגוד בין ישראל לעולם האלילי באותה שעה יש״ב מביע בדמוי הריב והמשפט. יש ריב ומשפט בין ישראל ובין הגויים. לריב זה מקביל הריב בין אלהי ישראל ובין האלילים, שהנביא עצמו רב אותו בדברי פולמוס שנונים. זהו באמת ריב אחד: ישראל ואלהיו מול העמים ואלהיהם. המלחמה הזאת היא לא מלחמה על שלטון וערכים חמריים. ישראל נלחם לא להימנע. ישראל הוא צד־אלהים במשפט זה. ובאשר הוא נלחם לאלהים הנביא מכנה אותו בכנוי „עבד ה'“. אולם המלחמה הזאת לאלהים היא לא מלחמת־דעות „אקדמית“. היא עלולה להפוך למלחמה ממש. היא מעוררת קנאה ואיבה. יש לישראל „נחרים“, אנשי ריב הנצים בו (מ׳, יא—יב; מ״ה, כד). „תולעת יעקב“ יראה (מ״א, יד; מ״ג, א ועוד). הגולה הרגישה את עצמה בודדה בין הגויים ועומדת במערכה נגדם. יש מחרפים ומגדפים את ישראל (נ״א, ז). ישראל הוא „בזה נפש, מתעב גוי“ (מ״ט, ז). יש מנאצים את שם אלהי ישראל (נ״ב, ה). נאצת האלילות הולידה נאצה־שכנגד. היו מציקים, מתנקמים, והורגש כבר פחד „מפני חמת המציק“ (נ״א, יג). מתוך מתח הריב נולדו כבר הבזו הגלותי והפחד הגלותי. הנביא מעודד את ישראל. מפני שהוא רב את ריב האלהים, האלהים יעמוד לימינו ויצדיקו בבית המשפט החזוני. ישראל יגאל מן הגלות ומחמת המציק, וגם שם אלהיו יפואר. את הדמוי הזה של הריב הכפול והמשולב, הדתי־לאומי, של ישראל ואלהיו עם העמים ואלהיהם, יש״ב מנסח כמה וכמה פעמים בנבואותיו.

על מדת האל כיועץ־שופט וכיודע לכלכל משפט רומז יש״ב בודאי כבר במ׳, יג—יד: אין יועץ כמיהו, ואין יודע „ארח משפט“ כמוהו⁵⁶. במ״א, א—ז האל מזמין את העמים „למשפט“. דבר הריב הוא: מי הוא הפועל בעולם — אלהים או האלילים? במ״א, כ—כט האל מזמין את האלילים „לריב“. הטענה המשפטית היא: המופת מנבואת האמת. האלילים אינם יכולים להגיד עתידות, הרי שאין הם אלהים. אין ביניהם „יועץ“ היוודע לטעון בבית המשפט ולהשיב דבר (כח). ואין ביניהם „צדיק“, זוכה בדין (כו). בקטע זה הריב, המופת מן הנבואה וטענת אפסות האלילות מופיעים יחד. מפני זה יש לראות את המופת מן הנבואה ואת הפולמוס נגד האלילות בכל מקום בנבואות אלה

⁵⁶ „ששש“ כאן תוססים השבארים בטובן סדר העולם, חוק השבע וההיפסוריה, או גם כשיכן ההשגחה (עיין רד״ק, ועיין סקיני, פולץ ועוד). אבל יש״ב אוהב משחקי לשון, וכנראה כלל ככסוי „ארח ששש“ גם את ששש העולם בכלל וגם את הששש המיוחד של ישראל באותה שעה.

כטענות לפני בית-המשפט החזוני ב„ריב“ האל עם האלילים. עיין מ', יח—כו; מ"א, א—ז; מ"ב, ח—ט; מ"ג, ט—יג; מ"ד, ו—כ; מ"ה, יח—כא; מ"ו, ה—יא; מ"ז, יד—טו. במ"ג, ט—יג; מ"ד, ו—כ האל, העמים וישראל מכונסים יחד למשפט על האלילים, וישראל הם עדי האל המעידים על נבואת האמת. במ"ד, ט (לפי נוסח המסורה) ⁵⁷ יוצרי הפסל עצמם הם עדים על אפסות האלילים.

ומפני שהאל וישראל הם „צד“ אחד במשפט זה, מובטח לישראל הנצח חן בריבו שלו, בריבו הלאומי, עם העמים. ישראל יהיה „עד“ אלהים גם בבחינה זו: גאולת „תולעת יעקב“ מן השעבוד האלילי תהיה אות, שאלהי ישראל הוא האלהים. בגאולת ישראל יכבד שם אלהיו על האלילים (מ"א, יז—כ; מ"ב, ה—ח, יד—יז; מ"ה, א—ז, יד—טז; מ"ו, א—יא). ומפני זה האל עומד לימין ישראל במשפטו עם העמים. ישראל הוא קצר רוח וקובל, שהאל לא שם לב למשפטו עם הגוים, אבל הנביא מעודד אותו לבטוח בתבניתו וכחו של האל (מ', כז—כח). ישראל הוא בחיר אלהים, והאל יתמוך בו בריבו, כל הנחרים בו יבושו, אנשי ריבו יהיו כאין (מ"א, ח—יג). ה' תפץ להצדיק את ישראל בריבו, למען יגדיל תורה ויאדיר (מ"ב, כא) ⁵⁸.

במובן זה יש להסביר גם את מ"ג, ג: האל יתן לשופטים החזוניים „כופר“ — את מצרים, כוש וסבא תחת ישראל ⁵⁹. מוטיב הריב מופיע גם במ"ה,

⁵⁷ יש גורסים „ועבדיהם“ במקום „ועדיהם“.

⁵⁸ עיין תה' ליה, כו: „יגנו... חפצי צדקי ויאמרו... יגדל חי“. לפי זה מוטב לגרוס ביש' מ"ב, כא: „ה' חפץ צדקי, למען יגדיל תורה ויאדיר“. יש לשים לב, שפסוק זה נסמך למשאלה: „נסוגו אחור יכשו בשח“... (יז), וכן גם כחה' ליה, עיין פסוק כו (ופסוק ד). עיין גם שם מ', טו—טז; ע', ג—ה. גם כחה' ליה מדובר על עזרת ה' בריב ומשפט (יא, כג—כד). השהיה גם הכפויים המקבילים „שחתי רעתי“ (שם ליה, כו), „חפצי רעתי“ (מ', טו; ע', ג). והשהיה גם יש' ב"נ, י: „וה' חפץ דכאו“.

⁵⁹ לפי הביאור הרווח, משמעות הכתוב היא, שהאל יתן לכורש כופר: יתן לו לכבוש את מצרים, כוש וסבא. וכשכר זה ישחרר את ישראל. עיין ביאורי דוהם, סקינר, פולק. על לאומנות זו קטרגו צייני ודוהם, ופולק מסיק מכאן (ביאורו, ע' 37), שלפי חסיפת יש"ב ישאר כורש שליט העולם, וימלא מקום האל עלי אדמות, אלא שישחרר את ישראל. עיין גם מוכניקל, Knecht, ע' 24. נגד ביאור פוליטי זה עיין: טורי, Sec. Isaiah, ע' 334. לפי טורי אין משמעות הכתוב אלא שישראל יקר כעניי ה' מעמים אחרים. ואסנם כן הוא. אלא שהנביא משחמש גם כאן בדמוי הריב והצפצפה. „כפר“ הוא במקרא מושג משפטי. עיין קח לר, Deuteriojesaja, ע' 118. כרם לבורש הנביא מבטית נצחון על גוים

ט-יג: „הוי רב את יצרו, חרש את חרשי אדמה“ וגו'. הדברים אינם אמורים כלפי ישראל, שכאילו התרעמו על הנביא על שהוא נותן לכוֹרש את התפקיד של מושיע ישראל. תרעומת כזו היא המצאה דמיונית של החוקרים, שאין לה זכר ביש"ב. אחרי ההכרזה במ"ה, א—ז, שכורש לא הוקם אלא למען ישראל, לא היה מקום לתרעומת. ה"רב את יצרו" הוא ה"צד" האילולי בבית-המשפט החזוני. העולם האילולי ממשיך בריב, מתקומם לעצת האלהים ולפעלו. ולעמים האילוליים הנביא אומר: „האתיות שאלוני? על בני ועל פעל ידי תצוני?"⁶⁰ האל בורא העולם הוא שהעיר את כורש, למען יבנה את ציון וישלח את גולת עמו. ולהלן (יד—יז) נבואה לציון: גוים רחוקים יבואו להשתחוות לאלהיה, עושי האילולים יבושו וילכו בכלמה, כנראה — ילכו מבית-המשפט החזוני כשהם נכלמים. בהמשך (יט) — הבטחה בשם ה' „דבר צדק, מגיד מישרים“, ובסוף הפרק — הבטחה לישראל, שיצדקו בה, והנחרים בם יבושו (כד—כה)⁶¹.

מוטיב הריב מופיע גם בשני שירי-עבד-ה': במ"ט. ב—ד ובנ', ד—ט. האל שם את פי העבד „כחרב חדה“, החביא אותו „בצל ידו“, והעבד בטוח, שהאל יעמוד לו במשפטו (מ"ט, ב—ד). האל נתן לעבד „לשון למודים“ לטעון בבית המשפט. הוא יצדיקו נגד כל בעל משפט, ומי ירשיעו? (נ', ד—ט). — על

ופלכים ואוצרות חזק וסמטיני סתרים וכו', והכל למען ישראל (צ"ה, ד). וגם אם נניח שהבטחה זו משמעותה הכתחה של כוֹרְשׁ לַעֲוִלָם לכוֹרֶשׁ (עיין על זה להלן, ע' 99—100), מה טעם יש בתוספת „כסר" מיוחדת חתת ישראל?

⁶⁰ את צ"ה, ט — יא הרכוז לחקן. אבל לא כל התקונים יש בהם צורך באמת. אולם חסלים „האתיות שאלוני" אין ליטבן כאן, ומיטב לקבל את החקון „האתיות שאלוני" ולחפס את הכטוי כצאלה; האם תחקרני ותדרשו סכני דין-וחשבון על הסחרגש לכוא? „על בני" ענינו: העל מה שאני עושה למען ישראל הציוני? טורי, Sec. Isaiah, ע' 360 71. מכאר „על בני" — על הגוים, כהתאם לכל ההסבר חסלאכתי והרסיוני שלן ליש"ב. האסיקים יו, יט, כה סוכיחים, שהכוונה לתשועת ישראל. עיין גם מ"נ, ו: „כני... ובנותי". ועיי גם נ', א.

⁶¹ כצ"ה, כד — כה יש קשיים, ואי אפשר לישכם לפי פסקי הטעמים. פסוק כה סוכיח בכל אסו, שהנצדקים הם ורע ישראל, וזהו בלי פסק גם הנושא ככד. ושיעורו: אך כה' לי, יאסר (ורע ישראל), צדקות ועו, עדיו יכוא (אל ה' יכוא ישראל לבקש סחסה) ויכשו כל הנחרים כו (בישראל). חתרגום גרם כפסוק כד „יכואו", וכן בסגילות גנוות (והנושא: הגוים), ולפי הסגורה „סכירין לשון רבים"; השכעים גרסו „ככ". ואולי סוטב לגסח: אך כה' לי, יאסרו, צדקות ועו, עדיו יכואו, ויכשו כל הנחרים כם.

נצחון כורש. גאולת ישראל--תכלית המאורעות את המלחמה הזאת, את מלחמת ישראל ואלהיו עם העמים ואליליהם, רואה יש"ב כתופעה היסודית של ההתרחשות ההיסטורית באותה תקופה. ההכרעה במלחמה זו היא לו, כמו שאמרנו, התכלית הנעלמה האמתית של המאורעות המדיניים, של מלחמת הגויים על השלטון בעולם. כורש ינצח של המאורעות המדיניים, של מלחמת הגויים על השלטון בעולם. כורש ינצח אלהיו. את מקור בטחונו זה מביע יש"ב בדברי הפולמוס נגד האלילות. האלילות היא אמונה נבערה בלא־אלהים. מפני זה ההיסטוריה של העמים האליליים היא לא־אלהית. אין היא "היסטוריה" כלל, מאחר שהיא התרחשות ללא ערך־אמת, ללא תכלית ומשמעות. היא "היסטוריה" רק עד כמה שהיא מצטרפת לתולדות ישראל. את תכלית מאורעות הזמן יש לבקש איפוא בגורל ישראל, בהכרעת ה"ריב" של ישראל ואלהיו. גורל זה הוא באמת גם גורלם של העמים.

את משפטו על האלילות יש"ב מבסס על טענת הפטישיזמוס. סיוע לטענה זו היא הטענה מהעדר נבואת־עתידות אלילית. שתי הטענות העיוניות האלה נובעות באמת מאי־ידיעת האלילות, ובשום פנים אין להניח, שיש"ב הגיע לאמונת־היחוד מתוך הטענות העיוניות האלה. גם אמונת־היחוד וגם תפיסת האלילות כעבודת עֶזְרָאבָן, הן, כמו שכבר הטעמנו, אידיאות עתיקות, ששלטו בישראל מיום היותו לעם. החדוש היה רק בהטעמת הפולמוסית ב"ריב" עם העמים, חדש היה הצורך המיוחד, שהורגש בהטעמת בימים ההם, אחרי השואה הלאומית האיומה, בתוך הדכאון והתהייה, ולעומת גאות־הנצחון האלילית. הראיה מן הנבואה אינה אלא טענה חולפת, ואין לה ערך שרשי⁶⁶.

קהל אינו עוסק על הסוביח הסיוע ליש"ב: על שלוב ריב האל עם האלילים כריכו עם העמים בעד ישראל. הטענות נגד האלילות קשורות כנביאות יש"ב בהכנת הישועה לישראל והצדקתו כריכו עם העמים. הקשר הפנימי מחבטא בחפסיר, שהנביא נותן לישראל: הוא עד ה' ועבד ה'. בעולם הריאלי ריב האל הוא גם ריב ישראל, ישראל חער וחער הוא הרב את ריב האל עם האלילים, והנביא עצמו נלחם את מלחמת ישראל עם האלילים. בזה יש"ב יוצר סלל וסבע למציאות ההיסטורית החדשה: למלחמת ישראל עם האלילות של הגויים וגם לאיבת החדשה העומדת להולד מתוכה.

⁶⁶ בשום פנים אין לראות את הראיה מן הנבואה כמסופת הסוביחיסטי, עיון פולק, ביאורו ליש"ב, ע' 23; ועיון פיק, Suffering, ע' 31, 53. ביחוד מפניו בלנק, HUCA 1940, ע' 1 ואילך. לדבריו, חושב יש"ב את הכשרון להניד עתידות לסבחה תאלהו (3, 19). כלנק מבנים בדברי יש"ב אפילו סופת תיאולוגי לרעיון היחוד נגד

היא קשורה, כנראה, בבטחונו של יש"ב, שנבואתו על כורש תחזיק עוד מעט במלואה. וכן מושרשת תפיסתו ההיסטורית של יש"ב בהשקפת־העולם הישראלית. גם ההיסטוריה העולמית המסופרת בס' בראשית מעוצבת על יסוד ההנחה, שאמונת־היחוד היא העושה את קורות האדם, "היסטוריה", קורות בעלות ערך, הראויות להזכר ולהשמר לדורות. ס' בראשית מספר את תולדות האנושות הקדומה, שהיתה, לפי תפיסת המספר, מונותיאסטית עד דור אברהם. אחר כך נבחרו אברהם וזרעו, ואמונת־היחוד נתנה להם למורשה. מאז ההיסטוריה היא רק ההיסטוריה של ישראל, וקורות שאר העמים הן רק מסגרת או סניף לקורות ישראל. תפיסה זו היא גם תפיסת הנביאים. את תפקיד אשור מעריך ישעיהו מתוך נקודת־השקפה זו. את תפקיד בבל מעריך ירמיהו גם הוא מתוך נקודת־השקפה זו. וכן שאר הנביאים. ישעיהו הגה את האידאיה, שמגמת ההיסטוריה לעתיד לבוא היא לשתף את העמים בחסד האלהי, שנתחד לישראל — באמונת היחוד. ממנו קבלו מיכה, צפניה, חבקוק, ירמיהו. יש"ב הולך בעקבותיהם. בחירת ישראל היא יסוד עליונותו על העמים. העליונות הדתית של ישראל היא עובדה היסטורית גם עתה. למרות החורבן והשעבוד. מפני זה קורות ישראל הן תכלית כל ההתרחשויות ההיסטוריות. אולם גאולת ישראל תהיה גם "אור לגוים".

תקופת נבואות הנחמה

כחזוים אחרים לפניו ולאחריה, רואה גם יש"ב את זמנו הנסער כזמן של מאורעות אסכטולוגיים. את תקופתו הוא חושב לתקופת הגאולה. מתוך כך מתבאר יחסו לישראל ולעמים בפרקים מ'—מ"ז. ישראל שתה ומצה את כוס החורבן. אבל גם בגלותו הוא נשאר עם ה' ועבד ה'. תכלית המאורעות היא מפני זה לא פורענות על ישראל אלא גאולת ישראל. ההכרעה בריב ה' עם האלילים תהיה גם הכרעה בריב ישראל עם העמים. מטעם זה יש"ב כובש את מדת התוכחה ומגביר את מדת החסד. בנבואתו הראשונה הוא מבשר לירושלים, "כי נרצה עונה, כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה" (מ', א—ב). עד מ"ב, יח אין הוא מזכיר את חטאת ישראל; כל דבריו — נחמה ועידוד. במ"ב, כד—כה; מ"ג, כב—כח הוא מזכיר את חטאת ישראל

אמונת הרבוי: את העתיד יכול לדעת ידיעה סוחפת רק אל הצולט לכדו בעולם, ולפיכך חאל היידע עתידות הוא גם אל יחיד. אולם אין כל זכר בנבואות יש"ב להוכחה כזאת. יש"ב אינו מעביר את האחד מול הרבים אלא את האל מול הפסילים. אין ביש"ב, ובאמת — בכל המקרא כולו, שום פולמוס עיוני נגד האידאיה של הרבוי.

בעבר ואת אשר נגזר עליו. זהו, כמובן, יסוד מוסד בהשקפת עולמו. ישראל הוא בחיר ה' ועבד ה', ובכל זאת הוא גולה ומשועבד לגויים. אשמתו היא. אלהים בחר בו, אבל הוא מרה באלהיו. אבל אפשר, שתוכחות אלה הן תשובה על תלונות בני דורו. במ"ג, כה; מ"ד, כב הוא מגביל את הבשורה הראשונה על רצוי העוון. החטא עדיין רובץ על ישראל. אבל הנביא מבטיח סליחת עוונות אסכולוגית. בכל אופן אין פורענות עוד. האל מוחה את פשעי ישראל — למען שמו, באשר שמו נקרא על ישראל. הוא יגאל את ישראל למען יכבד שמו. במ"ב, יח—כ; מ"ג, ח הוא מוכיח את ישראל, שהוא חרש ועור. תוכחה זו היא, כנראה, תגובה על פקוקי בני דורו בבשרותו: הם אינם רואים מה שהוא רואה; מנסיון העבר לא למדו לקח. תוכחה גדולה וזועמת אנו מוצאים רק במ"ח, א—יא. גם תיכחה זו מכוונת נגד פקוקים ואי־אמון. ישראל נשבעים בשם ה' ומזכירים שמו, אבל „לא באמת ולא בצדקה". אבל הוא פונה אליהם, מכיון שהם בני עיר הקודש, והם נסמכים על אלהי ישראל — לפחות, בפיהם⁶⁷. אלהים הודיע לישראל בפי נביאיו את הקורות לפני שקר, מפני שישראל הוא בוגד ופושע ונוטה לא־אמונה. למען שמו האל מאריך להם אפו. ועתה הנה צרף אותו בכור עוני — הכל למען שמו וכבודו⁶⁸. גם בתוכחה קשה זו אין איום בפורענות. יש רק הבטחה גאולה.

כורש והמלכות האלילית

מתוך הלך־רוח זה יש"ב מעריך גם את המתרחש בעולם הגויים. את כורש אין יש"ב רואה כ„שבט אפר" של ה', שנועד להעניש את ישראל, כמו שישעיהו ראה את אשור וכמו שירמיהו ראה את בבל. עוון ישראל נרצה, ואם יש בו עוד חטא, ה' כבר סלח לו. תכלית המהפכה המדינית היא גאולת ישראל ולא פורענות חדשה. כורש הוא „שבט אף"

⁶⁷ כי מציר הקדש נקראוי כפטיק כ יש לתזים כפזם להוצאת הנביא לבית יעקב" לשאיע דבריו והמשך ל„הנקראים בשם ישראל וסבי יהודה יצא".

⁶⁸ במ"ח, ו יש לגרם אולי: „שעת קנות... השעתיך חרשית קפס". בפסוק ו יש גורסים: „צרפתיך לי קפס". אבל אפשר, שיש כאן שחק־לשון מיוחד ליש"ב. „כסף" סקביל לעניי, וסשעיתו כא: עושר ורוחה בכלל. הסלה „כסף" נגירה אחרי הסלה „צרפתיך", אבל ששעית הבשוי כאן: לא כחנתיך בעושר אלא בעוני. כי גם העושר נחשב לנשיון ולגורם השסיר לב האדם אחר האלהים. עיין רכ' ח', יב—יד; משי' ל, ח—ט ועוד.

ל ב ב ל , אויב ישראל ומחריב ארצו. בין פרס ובין ישראל לא היה שום „חשבון“ היסטורי. כורש לא היה ראש ממלכה אויבת. ישעיהו חזה, שישועת ישראל תבוא עם תבוסת אשור על הרי ישראל. ירמיהו תלה את הגאולה בקץ המלכות הבבלית. אולם ישׁב אינו רואה את כורש כראש האלילות האויבת. הוא רואה את עלית כורש כמערכה אחת במפעל הגאולה. כורש יבצע את עצת האלהים בבבל, והוא גם יבנה את ירושלים.

כיצד דמה לו את מהלך המאורעות, אין הוא מפרט. אולם הדעה, שישׁב נבא למלכות עולם של כורש ושבוה אף הביע ויתור על חידוש מלכות בית דוד, אינה נכונה⁶⁹. הדעה הזאת עימדת על ההפרדה בין הספירה המדינית-החילונית ובין הספירה הדתית-הרוחנית, ואין היא אלא מדרש פרוטסטנטי-ליברלי. ישׁב אינו מדבר בכלל על מלכות כורש, והדוגמא מנבואות ירמיהו על נבוכדנצר⁷⁰ אינה דוגמא. ירמיהו הגה את האיריאה של המלכות האלילית: מלכות, שה' הקים והטיל את שלטונה על העולם למשך זמן קבוע מראש⁷¹. אבל מלכות זו היא מלכות אלילית עריצה ומשעבדת, שתחום שלטונה כולל גם את יהודה וירושלים, שנועדה להעניש את ישראל ושנקבע לה קץ. אולם ישׁב אינו ממשיך אידיא זה. כי מה תפקידה של מלכות עולם לא-אלילית ולא-ישראלית בהשקפת-עולמו של ישׁב? באמת מדבר ישׁב רק על נצחונותיו של כורש ולא על מלכותו. הוא אינו מזכיר לא את פרס ומדי ולא את זרע כורש, ואינו מדבר על זמן שלטונו ולא על גביל שלטינו. לנצחונות כורש נקבעה תכלית: הענשת בבל, בנין ירושלים. כל הנצחונות נתנו לו למען ישראל בחיר ה' (מ״ה, ד). ויותר: למען ידע את ה' (ג) ולמען ידע אותו כל העולם (ו). על גורל שלטונו אחרי שישלים את תפקידו זה אין ישׁב מדבר. גאולת ישראל, שנצחונות כורש הם מבוא לה, תתבצע במעשי נפלאות גדולים, בהפיכת מדבר למוצאי מים, בתהלוכת פאר, בהתגלות כבוד ה' לעין כל בשר, לקול רנת כל היקים. בציון תקום מלכות האלהים (נ״ב, ז). היש מקום

⁶⁹ עיין סובינסקי, Knecht, ע' 23—24—33; בגריך, Studien, ע' 68—69, 117—118. ועיין פולק, ביאורו לישׁב, ע' 37—142—143: כורש יהיה „מסלא סקם יתוה עלי ארמח“ וכעקבות פולק: בובר, חורת הנביאים, ע' 203: כורש הוא „יועץ אל נבור“, שנבא עליו ישעיהו (שׁ, ה). על כסא דוד לא ישב עוד אדם וכו'. בובר אינו פמאר, איך עלה על דעתו של הנביא חרעיון, שכורש יהיה טוב ממלך מכות דוד.

⁷⁰ פולק, שם, ע' 37.

⁷¹ עיין לסעלה, כרך ג', ע' 458.

ליד מלכות זו למלכות-עולם מדינית-חילונית? הדמה לו יש"ב, שלכורש יהיה שלטון מדיני-ריאלי בציון, כזה שהיה לנבוכדנצר? האם דמה לו, שהעיר, שגויים רחוקים ישתחוו אליה (מ"ה, יד), שמלכים יהיו אומניה וילחכו עפר רגליה (מ"ט, ג), תהיה "מדינה" במלכות פרס? ומה טעמה של חלוקת-מלכות זו: מלכות ה' בציון ומלכות "ממלא מקום ה'" בפרס? תפארת-עולם של ציון אחרי הגאולה אינה מניחה מקום למלכות-עולם פרסית, ואין אף מלה אחת בנבואות יש"ב על מלכות כזאת.⁷²

סוף מלכויות העולם

אמנם, יש"ב אינו נבא גם למלכות-עולם מדינית-חילונית אסכטולוגית של ישראל. זוהי תופעה חשובה ביותר.⁷³ אולם תופעה זו אינה מתבארת מתוך ההפרדה הנוצרית בין השלטון המדיני ובין ההנהגה הדתית-הרוחנית. היא מתבארת מתוך האדיאיות של הנביאים הגדולים, ובראש וראשונה מתוך האדיי"ת של גדול-הנביאים — של ישעיהו הראשון. נביאים אלה אינם חושבים את השלטון המדיני לערך עצמי. להן קיום דבר-האלהים הוא הערך העליון. האדיאל שלהם הוא מלכות האלהים, מלכות הצדק והמשפט. מתוך אדיאל זה שולל ישעיהו הראשון את המלחמה ואת השלטון המדיני הנקנה במלחמה. באדיאל זה כלולה שלילת מלכות העולם בכלל, שלילת אימפריה. כי "מלכות עולם" חילונית אינה אלא שלטון עם בעם בתוקף "משפט" המלחמה. האדיאל הנבואי הוא קץ שלטון החרב, עמים חפשים וממלכות חפשיות. הם אינם גותנים, לקיסר אשר לקיסר. הם שוללים את "קיסר". מפני זה אין יש"ב נבא לשלטון מדיני של ישראל על הגויים. אבל מפני טעם זה עצמו אין מקום בתפיסת-עולמו גם למלכות-עולם ריאלית לא-ישראלית. כל שכן שאין טעם להניח, שיש"ב ויתר על תקומת מלכות בית דוד. אם הוא מדמה לו את כל העמים כממלכות, אין ספק, שגם את ישראל דמה לו כממלכה. את חדוש מלכות בית דוד הוא גם מזכיר בפירוש בנ"ה, ג—ד (עיין להלן). אמנם, תקומת המלכות אינה תופסת בתיאוריו מקום מרכזי. על טעם תופעה זו נשתדל לעמוד להלן.

⁷² פולק, שם, ע' 37, מכיר ראיה, שיש"ב דמה לו את כורש כמלך-העולם נגד לעתיד מיש' ס"ג, ג: כורש יקבל מיד יהוה את חשלטון על מצרים וכו'. "כופר" בעד שחרור ישראל, אבל כיאור זה הוא מדרש בטל. עיין למעלה, ע' 93—94.

⁷³ דבר זה מטעים פולק, שם.

כורש אינו גואל

כמו כן לא נוכל לומר, שיש"ב נותן לכורש תפקיד של „משיח“ (מ"ה, א). של גואל ישראל, ושנבואה זו הרגיזה את בני דורו ואף גרמה להריגתו⁷⁴. אין זה אלא בלבול־מושגים משונה. במקרא אין שום גואל, שנקרא „משיח“, ובימי יש"ב לא היה זה „תואר“ אסכטולוגי מגובש ומיועד למי שהוא ויש' מ"ה, א לא היה יכול „להרגיז“ שום אדם. יתר מכן: דמוי הגואל האישי איננו במקרא בכלל, וגם ביש"ב איננו (עיין על זה עוד להלן). כגואל ישראל, כמוליך הגולים בדרך, כמחולל דרך־גאולים נפלאה מופיע ביש"ב לא „משיח“ אלא אך ורק אלהים; תואר של גואל נתן רק ל„קדוש ישראל“. הגאולה תודיע את שם ה' לכל העמים, „ממזרח שמש וממערבה“. אלא שנצחונות כורש הם מבוא לדרמה האלהית הנפלאה הזאת. ובאשר כורש נבחר למלא תפקיד בדרמה זו הוא „משיחו“ של ה'. ה' הוא שמשח אותו למלך והשליח אותו בבבל. בימי אליהו ואלישע כבר „משח“ ה' את חזאל למלך על ארם והשליח אותו בישראל (מל"א י"ט, טו—יז; מל"ב ח', ז—טו). אז היה חזאל „משיח“. אחר כך המליך ה' את מלך אשור ועשה אותו לשבט אפו (יש' י', ה ואילך ועוד). צבא מדי, שיחריב את בבל, הם „מקדשי“ ה', גבוריו, צבא מלחמתו, וה' הוא „מפקדם“ (שם י"ג, א—ח). בימי ירמיהו המליך ה' את נבוכדנצר על העולם, ובפי ירמיהו הוא קורא לו „עבדי“ (יר' כ"ה, ט; כ"ו, ו). במובן זה עצמו חושב יש"ב את כורש, מחריב בבל, ל„משיח“ ה'. אלא שכורש נמשח לא להעניש את ישראל אלא למלא תפקיד מסוים בתקופת הגאולה.

אין מלחמות של אחרית הימים

ומפני ההערכה הזאת של המלך האלילי המנצח באותה שעה אין יש"ב נבא בתקופתו הראשונה למלחמה אסכטולוגית עם העולם האלילי,

⁷⁴ עיין ולחיוון, Geschichte, ע' 150; מייאר, Entstehung, ע' 78, 234; הנ"ל, Ursprung, ע' 19; גרסמן, Messias, ע' 1. הערה 2: ח"ל, Judentum, ע' 39, 43; סובינקל, Knecht, ע' 33; סקינר, ביאורו ליש"ב, ע' XLVII (אבל עיין ההנבלה בע' 64); פולק, ביאורו ליש"ב, ע' 37, 142; כובר, תורת הנביאים, ע' 203; ארדנס, Religion, ע' 212, 214, 325; לינדבלום, Songs, ע' 97—98. את דעתו של סירני סמית, שהנולים הרגו את הנביא על ששעה את כורש „משיח“, סביא נורת, Servant, ע' 85. — נגד הרעה, שיש"ב חשב את כורש ל„משיח“, עיין קיסל, Geschichte, III, ע' 218. עיין גם דוהם, ביאורו ליש', ע' 313.

מטיפים (עיין על זה נספח). תשיבת הגויים תבוא עלידי התגלות האלהים בגאולת ישראל. ובמסגרת זו של הדרמה האסכטולוגית העולמית קבועה גם פעולתו של כורש.

החלום והמציאות

בין חזונו של יש"ב על הגאולה הקרובה ועל תפקידו של כורש בגאולה זו ובין שיבת ציון הריאלית יש רק התאמה כללית ביותר. נתקיימה הנבואה, שכורש ינצח את בבל. כורש גם הרשה לגולים לבנות את בית המקדש בירושלים. אבל יש"ב לא דמה לו, שהמקדש יבנה בירושלים משועבדת למושל-בכפה נכרי ושבה ישב פחה, שבידו יהיה השלטון הריאלי. הוא גם לא צפה לעליה דלה ב"רשיון" המלך הנכרי. כבר אמרנו, שבשום מקום אין הוא מטיף לעליה — לעליה של התנדבות ברשיון המלך. הוא נבא לעליה עולמית — לשיבת גולים מכל הארצות בבת אחת, לגאולת-פלאים, שכל העולם יראה בה אצבע אלהים. בגאולת-פלאים כזו אין כורש יכול למלא תפקיד של "משיח" או "גואל". כורש הוא לא מבצע הגאולה אלא ראש הגויים השבים לאלהים בהשפעת גאולת-הפלאים האלהית. כורש מדימה כראש הגויים, שישתחוו לציון ויתפללו אליה; כראש המלכים, שעליהם אמר יש"ב אחר-כך: "מלכים יראו וקמו, שרים וישתחוו" (מ"ט, ז), "והיו מלכים אמניך... אפים ארץ ישתחוו לך" (שם, כג) ועוד ועוד. כגבור העולם האלילי, שירכין ראשו לפני אלהי ישראל, הוא ישלח את גלותו ויבנה את עירו. אם יש בצפייה זו "תמימות"⁷⁰, הרי אין בה תמימות יותר מאשר בשאר הצפיות שבנבואות אלה. אם נקבע את הצפייה במסגרת ריאליה, יהיה בה מן התמימות. אבל במסגרת אסכטולוגית היא מבע לאמונה עצומה, שאין לפניה גבולות ריאליים.

צפיותיו של יש"ב לא נתגשמו. גאולת-הפלאים התמהמהה לבוא. העולם האלילי לא השליך את אליליו. כורש לא החרב את בבל ולא שבת את בל ונבו. אדרבה, הוא הכריז את עצמו כמלך בחסד מרודך. אבל אין אנו מעריכים עוד את הנביאים כיודעי עתידות אלא כהוגי אידיאות דתיות-מוסריות נשגבות. ובבחינה זו לא נגרע מערכו של יש"ב דבר עלידי המרחק, שנתהוה בין חזונו ובין המציאות. צפיותיו נבעו מתוך הכרתו העמוקה בעלינונות האמונה הישראלית על האלילות. חזונו הוא בעצם חזון על מה שהיה צריך להיות, שאיפה למציאות אידיאלית, יעוד והתואת דרך. הוא

⁷⁰ עיין מובינגל, Knecht, ע' 24.

הביע את זכות שלטונו של הרוח. המלכות היא לא זכות איש המלחמה ואגרוף הברזל, אלא זכותה של ציון, עיר האלהים, שעמים חפשים משתחווים אליה, באשר היא עיר אלהים, שממנה יוצאים תורה ומשפט לעולם. במציאות נצח כורש האלילי. אבל אין זה גורע כלום מערכו של החזון האידיאליסטי. ולא זה בלבד אלא שבאמת משתקפת בנבואת יש"ב גם מציאות היסטורית, שנתגלתה, אמנם, רק בהמשך הדורות. היתה הרגשת מציאות גם ביסוד האוניברסליסטי וגם ביסוד הלאומי של נבואתו. חזונו על תשובת הגויים נבע מתוך הכרתו בעליונות האמונה הישראלית. והכרתו זו היה לה שורש מציאותי. חזונו מבשר נצחון לאמונה הישראלית על האלילות. ומסע הנצחון הזה כבר התחיל בפועל בימיו, אם כי רישומו היה עדיין כמעט בלתי נכר לעין. הוא חווה מראש את סופה של מלחמת העם היהודי באלילות הגויית, שהתחילה באותה תקופה. מפלת האלילות לא באה בדורו, כמו שהוא צפה, וגם לא בדרך זו, כפי שהוא דמה. אבל הוא מרגיש, שבאמונה הישראלית גנוז הכח להכריע את האלילות.

כמו כן הוא מביע בנבואתו את ההרגשה, שיש נושא לאומי לכח הזה: עם ישראל, עבד ה'. בעליונות האמונה הישראלית מושרשת העליונות הרוחנית של האומה הישראלית לעומת העולם האלילי. הוא מביע את ההרגשה, ששום חורבן ושום גלות אין בהם כדי לנתק את הקשר ההיסטורי שבין ישראל ובין אמונת היחוד, ושום מציאות מרה לא תכריח מלב העם את האמונה בעתידו, ולא תשעבד אותו ברוח לעמים האליליים. ההיסטוריה המאוחרת הוכיחה, שהכרתו זו, העולמית והלאומית, היתה אמתית.

האכזבה. מלכות אלילית חדשה. ירושת בבל החסאה המאורעות, שארעו אחרי כבוש בבל בשנת 539, גרמו ליש"ב אכזבה מרה. נצחונות כורש לא היו מבוא ליסוד מלכות־האלהים בציון אלא מבוא ליסוד מלכות אלילית חדשה. כורש לא החרیب את בבל, אלא היה יורש מלכות־העולם הבבלית. האלילות לא נוצחה, אלא עמדה במלוא תפארתה. ישראל היה גם עתה מה שהיה קודם: מנוצח, גולה ומפוזר. „תולעת יעקב“. זמן מה היה הנביא בלי ספק תוהה ונביך. כחצי שנה אחרי כבוש בבל נתן כורש לגולים רשיון לבנות את המקדש בירושלים. על הרשיון הזה, על העליה, על פעולותיה ועל גורלה, על האישים, שעמדו בראש העולים, ועל מעשיהם בירושלים אין יש"ב אומר דבר. מה היה יחסו אל הרשיון ואל העליה, אין אנו יודעים. אבל נראה, שלא חשב את הרשיון הזה ואת העליה הזאת ל„גאולה“, לגאולה שלו. כורש לא נהפך לאויב ולרודף. אבל

מלכותו היתה מלכות מזרחית תקיפה ועריצה, ואם גם פחות עריצה ממלכות אשור ובבל. כורש לא קומם את מלכות בית דוד אפילו כמלכות כפופה, וסלית. את החירות המדינית לא השיב לישראל. ירושלים נשארה משועבדת. עיר דלה באחת ה"מדינות" של המלכות האלילית החדשה. רשיון כורש לא שנה איפוא דבר במצבו של ישראל בעולם האלילי. ה"ריב" בין ישראל ובין העמים נמשך.

את הנבואות על כורש לא מחק הנביא, ולא מחקו אותן תלמידיו או "עורכיו" — סימן, שהנבואות נמסרו לנו כמו שהן, בלי "עבודים". על האכזבה ועל התהייה התגבר יש"ב, ובאמתו היה בטוח גם עתה. הריב הוא ריב אלהים, ואין ספק בנצחון. בנבואה הראשונה שלאחרי האכזבה הוא מביע את אמונתו זו. ישראל אומר: "ואני אמרתי לריק יגעתי, לתהו והבל כחי כליתי. אכן משפטי את ה', ופעלתי את אלהי" (מ"ט, ד). ישראל יזכה בכל זאת ב"משפט". אולם בנבואות שלאחר מ"ח אין הוא מזכיר עוד לא את כורש ולא את בבל. כורש לא היה "אויב", אבל תפקידו נסתיים. בבל חדלה להיות ממלכה, ואין היא עוד "האויב" כמו קודם. פרס ובבל נבלעות עתה בעולם האלילי הרב את ריבו עם ישראל. בנבואות יש"ב מתבלט יותר ויותר מוטיב לאומני, מוטיב של נקם וגמול. העולם האלילי ירש את חטאה של בבל: הוא ממשיך בשעבודם של ישראל. בנבואות יש"ב עולה עתה הדמוי האסכטולוגי הישן של משפט האלהים בגויים. על מלכות אלילית חדשה בסגנון ירמיהו או דניאל אין הוא מדבר גם עתה. קצים אין הוא קובע. השלטון האלילי הוא תופעה חולפת. הקץ יבוא עליו ביום נקם וגמול.

תקופת התוכחה

מן המבוכה והתמהון שלאחרי כבוש בבל מצא יש"ב מוצא: החטא גרם, ישראל לא נמצאו עדיין ראויים לגאולה. זו היתה הדרך הכבושה למחשבה הדתית לפניו ולאחריה. עם זה בא גם מפנה בנבואתו: במדה שהגאולה התממה לבוא גבר בנבואתו יסוד התוכחה, ובנבואותיו האחרונות הוא מופיע כמוכיח מובהק. בנ"ב הוא מסביר מה שקרה: "מדוע באתי, ואין איש, קראתי, ואין עונה?" תוכחה זו דבר אין לה עם העליה ברשיון כורש, ובודאי נאמרה עוד לפני מתן הרשיון. לעליה נמצאו ונמצאו מתנדבים. אבל הגאולה לא באה. מפני שהעם לא היה מאוחד בשאיפת הגאולה, באמונה בה, בתשובה אמתית לאלהים. לא היו בו הבטחון וההתלהבות של הנביא. היו אי-אמונה ופחד מפני "חמת המציק". צרות היום היו קרובות ללב יותר מן הריב ההיסטורי הגדול. בעיני הנביא זוהי שכחת אלהים (נ"א, יב—ג).

החטא המעכב את הגאולה הוא איפוא קודם כל העדר בטחון ודבקות אמתית באלהים. דברי תוכחה אנו מוצאים גם במ—מ"ח. אבל כבר ראינו, שבנבואות הראשונות יש"ב מזכיר ביתוד את חטא העבר. רק במ"ו, ט, יב הוא מזכיר "פושעים" ו"אבירי לב" המפקפקים בגאולה. את ישראל בכללו הוא רואה כ"עבד ה'". ועוד בשני השירים במ"ט, א—יג ונ', ד—ט העבד מסמל את ישראל כולו. אולם יותר ויותר הוא מבחין בתוכחתו שני טפוסים: ענוים—נאמנים ואחים—פושעים. בזה תוכחתו נעשית יותר ממשית ומכוונת למציאות הזמן. בנ', י—א הוא מבחין בין יראי ה' השומעים "בקול עבדו" (הנביא), שלהם מובטחת הישועה, ובין "קדחי אש", שהוא מאיים עליהם ב"מעצבה"⁸⁰. בנ"א, א, ז הוא מיחד את הדבור אל "רדפי צדק, מבקשי ה'", "ידעי צדק, עם תורתי בלבם", ולהם הוא מיחד את נחמת הגאולה. בנ"ו, ז הוא קורא לרשעים ולאנשי און לעזוב דרכם ומחשבותיהם, לשוב אל ה', אלהי הרחמים והסליחה. בנ"ו, א—ב הוא מעורר לשמר משפט ולעשות צדקה ומבטיח גאולה רק לאלה, שיעשו זאת, שישמרו שבת וישמרו ידם מעשות כל רע. יש להניח, שפילוג מעין זה בעם מתבטא גם בשיר העבד בנ"ב, יג—ג"ג, יב, כמו שנראה להלן. בנ"ד, יז בא במקום "עבד ה'" הבטוי "עבדי ה'". ומכאן ואילך עד סוף הספר אנו מוצאים את ההבחנה הזאת: הגאולה מִבִּטְחַת לעבדי ה', ואילו לאחים—הפושעים נכון יום־דין. נחמת־הגאולה הכוללת של נבואותיו הראשונות מתפלגת. הגאולה לא תהיה כולה חסד, לא לישראל ולא לגויים. כמו אצל הנביאים שלפניו, הגאולה קשורה מעתה במשפט: במשפט על הפושעים בישראל ובמשפט על הגויים המשעבדים את ישראל. התפתחות זו של נבואת יש"ב נבעה מתוך הכרת החטא, חטא ישראל והעמים, שגברה בו אחרי האכזבה המרה של שנת 539.

⁸⁰ במקום "אורי" יש גורסים ע"פ הפשיטא, "אורי", ונראה, שזוהי גירסא נכונה. ויק"ח" הם ניציצית אש, ולא "חצי אש". ביאור רווח הוא, שקידתי האש וסאורי הויקית הם הרשעים הירודים את הצדיקים והנאמנים. אבל אין הנביא מזכיר כאן רדיפות. נראה, שקידתי האש הם נגוד להולכי תשכים שבצדק הקודם למי ככטי השוה מ"ב, כג. ושיעור הכתובים: אלה ככם היראים את ה' והשימעים בקול הנביא, ההולכים בחושך ללא ננה (הסוכלים את צער הנלוח), יכטחו בה' ויאמינו כי ישועה. כספיק יא הוא סינה אל הכינרים: הללו סכעירים אש לעצמם. סככשים להושיע לעצמם כנולה, להאחו בין הגויים. על אלה הוא מאיים, שיעלו כאש, שהם סכעירים.

[illegible]

כה—כו). ה' יקח את כוס התרעלה מידה וישים אותה ביד מוגיה, אשר רמסו אותה (נ"א, כב—כג). בעיר הקודש לא יבוא עוד "ערל וטמא" (נ"ב, א). ומעין זה גם בשאר נבואותיו מאותו פרק זמן (עיין להלן).

יצירת סמל זה של ציון האלמנה־האם קשורה, כנראה, גם היא בהתגברות יסוד התוכחה בנבואת יש"ב. יש"ב השתמש תחלה בדמוי "עבד ה'" לסמל בו את ישראל הנבחר והנאמן. אבל הדמוי היה מלכתחלה מפולג: ה"עבד" היה גם "עור" ו"חרש" וממרה. במדה שתוכחתו נעשתה קשה יותר הוא בקש למצוא סמל נאצל ליסוד־הקדושה שבישראל, סמל שהתוכחה לא תפגע בו. בנ"ג הוא מנסה להפוך את דמוי ה"עבד" לסמל כזה. אבל החל מנ"ד ציון האם־האלמנה דוחה מנבואתו לגמרי את דמוי ה"עבד". מזה יש ללמוד, שה"עבד" הוא בכל הנבואות אך ורק דמות דיוקנו של ישראל.

שירי עבד ה'

השירים הנקראים "שירי עבד ה'" הם בבחינה מסוימת חטיבה מיוחדת בנבואת יש"ב. מיוחד ביניהם פרק נ"ג, שהנוצרים פתרו אותו כבר בימי קדם כנבואה על גורל משיחם. פרק זה היה מאז ענין לויכוח בין יהודים לנוצרים. גם בספרות המדעית של זמננו הפולמוס הזה נמשך, אלא שהוא מקיף את כל סדרת השירים על עבד ה' (מ"ב, א—ז או א—ט; מ"ט, א—ט או א—יג; נ, ד—ט; נ"ב, יג—נ"ג, יב). החוקרים הנוצרים רובם ככולם, אם כי הם מחולקים בביאור הנבואות האלה, מוצאים בהן, והיינו: בנ"ג, את האידיאה הנוצרית של גאולה על־ידי יסורי־ת־מור, יסורי הצדיק הסיבל בעוון אחרים ומכפר עליהם בסבלו. גם החוקרים החפשים שביניהם סבורים, שיש קשר היסטורי בין נ"ג ובין תפקידו וגורלו של ישו, שידע את הנבואה הזאת והגשים אותה בחייו ובמותו. החוקרים היהודים שוללים את היסוד המשיח־הנוצרי שבביאור זה, אבל יש ביניהם מודים, שבנ"ג הובעה האידיאה של יסורי־תמורה.

בביאור השירים האלה רבו הדעות, והפולמוס עליהם נמשך והולך. אבל בכלל נחלקו ביניהן שתי סיעות: בעלי ביאור אישי ובעלי ביאור קבוצי.

הביאור האישי

בעלי הביאור האישי טוענים, שהעבד מדומה כאישיות: העבד הוא משיח־גואל חזוני או אישיות היסטורית, שהנביא יחד לה תפקיד של משיח־גואל. גם בעלי ביאור זה מודים, שבנבואת יש"ב שמחוץ לשירים

האלה העבד הוא ישראֵל. אולם בשירים אין הוא ישראל אלא אישיות. אין שני הדמויים חופפים זה את זה. כי מחוץ לשירים הכנוי „עבד“ אינו אלא תואר מליצי לעם, פרסוניפיקציה פיוטית רגילה. ואילו בשירים העבד מתואר תיאור אישי ממש, הוא נושא קורות אישיות, יש לו „ביוגרפיה“. ועוד: מחוץ לשירים העבד הוא חוטא, בשירים הוא חף מפשע. מחוץ לשירים הוא סובל בחטא, בשירים (בנ"ג) הוא סובל בעוון אחרים. מחוץ לשירים העבד הוא פסיבי, בשירים הוא פעיל, הוא דמות לוחמת, יש לו מיסיה כפולה, לאומית ועולמית. כי מחוץ לשירים העבד נגאל ואינו גואל, בשירים העבד ממלא תפקיד של משיח־גואל: הוא גואל את ישראל מן הגלות ואת הגויים מחטא האלילות (מ"ב, א, ג, ו—ז; מ"ט, ב, ה—ה, ח—ט; נ, ד—ט; נ"ג, ה, י—יא). מחוץ לשירים גאולת העבד־ישראל גורמת לגויים, שיכירו באלהי ישראל. תפקידו העולמי של העבד הוא אסכולוגי. ואילו בשירים העבד מפיץ את דעת האלהים בגויים בדברו, הוא מיסיונר, ובנ"ג הוא מקבל עליו יסורים ומות כדי לכפר על הגויים ולהשיב אותם לאלהים. מחוץ לשירים הגויים הם „כפרר“ של העבד (מ"ג, ג—ד), בנ"ג הוא כפרת הגויים. מפני זה העבד של השירים הוא אישיות ממש, משיח־גואל.

מִיֵּהוּת הָעֶבֶד

על מִיֵּהוּת העבד רבו הדעות בין בעלי הביאור האישי. את העבד נסו לתפוס כאישיות היסטורית. בקשו לזהות אותו עם זרובבל או עם יהויכין, שהיו נושאי תקוות משיחיות בדורם (זלין). אחרים הניחו, שבשירי העבד מתואר איש עלום־שם, מנהיג פוליטי, שסבל ונהרג, שיש"ב תלה בו תקוות משיחיות. מתוך חויה זו נולד דמוי המשיח הסובל (קיטל, רודולף). נסו לזהות את העבד עם יש"ב עצמו: הוא סבל ונהרג על פעולתו הנבואית, אלא שלפני שנהרג כבר הרגיש, שעליו למות מות קדושים (מובינקל, בגריד). אחרים הניחו, שהעבד הנהרג הוא יש"ב, אלא ששירי העבד אינם שלו אלא של תלמידו, ישעיהו השלישי, שתאר בהם את גורל מורו (זלין, אליגר). לדעת אחרים השירים אינם אלא חזון משיחי לעתיד לבוא. העבד הוא מלך ונביא. הוא גואל ישראל, שופט העמים, מורה האמונה בה' לגויים. מתוך סבל הגלות נולד הדמוי, שהמשיח יסבול וימות ויקום לתחיה למלא את יעדו (גרסמן). יש מצאים בשירים אלה השפעות מיתר־לוגיות ופולחניות חיצוניות. יש בדמות המשיח הנהרג והקם לתחיה מדמות תמוז־אדוניס, האל המת והקם לתחיה. לפי גרסמן היו עורכים בישראל בכל שנה בכויים מעין בכויי התמוז לזכר יאשיהו המלך הצדיק, שמת

מות טרגי, ובעם היתה קימת צפיה לתקומת יאשיהו כמשיח. אמונה זו השפיעה על יש"ב. דיר מוצא בשירי העבד מהשפעת טקסי הפולחן הבבליים בחג ראש השנה. בטקס חג זה היו משפילים את המלך, הכהן היה נוטל ממנו את סמלי המלכות, היה מושך באזניו, מכה אותו על לחיו (או אחוריו), מכריע אותו ארצה. אמונה זו בכחם הגואל של יסורי המלך היתה ידועה גם בקהל גולי יהודה. הנביא מתאר את המלך־המשיח כדמות־שכנגד למלך־הכהן הבבלי. הוא צופה בוהר העתיד את בואו של מלך־כהן־גואל, שיכפר ביסוריו על החטאים. לפי אַנְגֶּל מושרשים שירי העבד ב"אידיאולוגיה של המלך", שהיתה שלטת בכל המזרח וגם בישראל. המלך היה ממלא בפולחן תפקיד "משיח". הוא היה פועל בדרכה הפולחנית כאל־כהן, כתמוה, היה סובל ומת ונקבר וקם לתחייתו, ובסבלו היה מחדש כחו של היקום. גם בישראל היה קיים פולחן זה. כמה ממזמורי ס' תהלים על העני הכואב והמגיע עד שערי מות יש להבין כמזמורי המלך בדרכה הפולחנית. שירי העבד הם ליטורגיות בסגנון המזמורים הפולחניים. העבד הוא מלך, בן דוד, כהן ומשיח־גואל.

הביאור הקבוצי

את ההסברים האלה ואת הדומים להם דוחים בעלי הביאור הקבוצי. את העבד של השירים יש להסביר, לדעתם, על־פי שאר נבואות יש"ב, ובהן העבד אינו אלא ישראל. בשירים היסוד האלגוריאלי מרובה יותר. אבל אין זה מכריע. גם בנבואות על ציון האלמנה־האם יש יסוד אלגוריאלי מבהק. ולא עוד אלא שבשיר־העבד במ"ט, ג כנוי העבד נתן בפירוש לישראל (האישיים מוחקים מלה זו, שבכ"י אחד היא חסרה). מותו ותחייתו של העבד בנ"ג אינם אלא אלגוריות לגלותם ולגאולתם של ישראל: גלותם היא מותם הלאומי, ותחייתם היא גאולתם הלאומית. גם הקבר (נ"ג, ט) אינו אלא סמל לגלות. זוהי אותה האלגוריה, שמצינו גם בחזון העצמות היבשות של יחזקאל (ל"ז). רק מתוך הנחה זו מתבאר באופן טבעי הכתוב: יראה זרע יאריך ימים (יש"נ"ג, י). ורק מתוך כך אפשר לבאר, מפני מה לא נזכרה בפירוש בנ"ג תחיית העבד מן המתים. שלגבי יחיד היא פלא גדול ביותר: הנביא מתכוון לא לתחיית־מת ממש אלא לגאולת העם, שעליה הוא מדבר בנבאותיו הרבה פעמים.

אמנם, ישראל מסובל חטא, והעבד של שירי עבד ה' חף מפשע. אבל העבד הוא כאן דמות מאוצלת של ישראל. יש אומרים, שהעבד מסמל את ישראל האידיאלי לעומת ישראל הריאלי, את האידיאה לעומת המציאות.

יש אומרים, שהעבד מסמל את המיעוט הנבחר והנאמן: את מעמד הנביאים או את עדת הסופרים או את הנביא ותג נאמניו. בוד ה, מראשי המדברים בסיעת הקבוציים, דוחה הסברים אלה. העבד סבל יסורים, והיסורים הלא פגעו בעם הריאלי ולא באידיאה, ובעם כולו ולא במיעוט נבחר. גורלו של העבד מרעיש ומדהים את העמים, ואיך יכלו העמים להבחין ולהכיר את גורלו של מיעוט בתוך העם? העבד הוא העם הריאלי כולו, אלא שהוא מסמל את ישראל כמו שהוא צריך להיות וכמו שיהיה בעתיד הטוב והמקווה כשימלאו הימים. אמנם, בנ"ג העמים מדברים על קורות ישראל בעבר, ועל ישראל הם אומרים, שסבל בלא חטא, ולא עוד אלא שסבל בעוונם הם ושיסוריו הביאו להם גאולה. ואילו בשאר נבואות יש"ב ישראל סבל בעונו הוא. ועצם הדמיון שישאל סבל בעוון הגויים אין לו דוגמא במקרא. אולם בנ"ג ישראל מתואר כפי שהוא נראה באספקלריה של הגויים ולא של הנביא. ישראל הוא העם היחיד בעולם, שהכיר את ה', ואילו כל העמים היו שקועים בחטא האלילות. מפני זה לפי הערכת העמים ישראל הוא גוי צדיק, ואילו הם עצמם עמוסים חטא. על חטא האלילות היו העמים ראויים לעונש. אולם הם נפטרו מן העונש, וישראל גלה מארצו והגיע עד שערי מות. זאת אומרת, שהוא סבל תחתם. ולא עוד אלא שסבל ישראל הביא לגויים גאולה רוחנית. ישראל יכול למלא את תעודתו להפיץ את דת ה' בעולם רק עלידי הגלות והפזור בין העמים, עלידי בטול קיומו הלאומי המיוחד. הוא מוכרח היה לבוא במגע תמידי עם הגויים, כדי שיוכל להטיף להם את דבר ה' ולהלחם באלילות. ישראל היה מוכרח „למות“, כדי שיהיה „לאור גוים“. גורל ישראל נראה איפוא בנבואות יש"ב מתוך שתי נקודות-ראות: מתוך נקודת-ראות הסבה ומתוך נקודת-ראות הכלית. ישראל חטא, וחטאו היה סבת גלותו. אבל לגלות היתה גם תכלית: גאולתם הרוחנית של הגויים. לגבי הגויים ישראל הוא גוי צדיק, ואת גלותו הם רואים רק מתוך נקודת-ראות התכלית: ישראל סבל עוונם ולמענם, בחבורתו נרפא להם. נ"ג הוא בטוי להשקפה זו. — את הטענה, שלפי מ"ט, ה—ו העבד ממלא בישראל עצמו תפקיד של גואל, הקבוציים דוחים. הנושא של „לשוב... להקים... להשיב“ הוא, לדעתם, לא העבד אלא ה'.⁸² אולם אלה מהם החושבים את העבד לסמל מיעוט נאמן מודים, שבפסוקים אלה הנושא הוא העבד. אלא שלדעתם יחס הנביא באמת למיעוט הנאמן תפקיד של גואל לעם כולו.⁸³

⁸² וכן גם כסיכ, ו ובסיכ, ח—ט. על ביאור הכתיבים האלה עוד נעמיד להלן.

⁸³ עיין גרסאן, Messias, ע' 287—329 (על דעות יאשיהו: 327—329);

הערכת יש' נ"ג

החוקרים הנוצרים, אישיים וקבוציים כאחד, שרים בדעה, כמו שאמרנו למעלה, שבנ"ג הובעה האידיאה של יסורי תמורה. ולא רק האישיים אלא גם הקבוציים סבורים, שבנ"ג מנצנצת האידיאה, שנתגשמה בחייו ובמותו של ישו. בנ"ג הגואל ביסוריו ובמותו את העולם הוא ישראל, אבל האידיאה בשלמותה נתגשמה בישו. מפני זה הם חושבים את נ"ג לשיא היצירה המקראית. ויש גם חוקרים יהודים המקבלים את ההערכה הזאת של נ"ג, אף-על-פי שהם דוחים את פתרונו בישו⁸⁴.

בקורת. נגד ההסבר האישי: אין גואל אנושי במקרא בשאלת טיבם ומשמעותם של שירי עבד ה' אי אפשר לבוא לידי הכרעה מתוך חקירת השירים כשהם לעצמם, מאחר שהם מליציים ויש בהם פנים לכאן ולכאן. כדי לעמוד על טיבם של השירים, עלינו לברר תחלה כמה ענינים היסטוריים-אידיאולוגיים כלליים.

כל הסבר אישי לשירים האלה עומד על ההנחה, שבישראל היתה קימת מימי קדם האמונה במשיח גואל. ה"משיח" של נ"ג הוא משיח סובל ונהרג. דמות זו של "משיח" היא לכל הדעות לא ראשונית. היא רק עצוב חדש ומאוחר יותר של דמוי המשיח המדיני המושיע והגואל, שהיה רווח בישראל קודם לכן. אולם ההנחה אינה נכונה: אין במקרא דמוי של גואל אסכטולוגי כלל.

מקראות "משיחיים" מוצאים החוקרים בתנ"ך או על-ידי מדרשים תיאולוגיים (כמו בבר' מ"ט, ת—יב) או על-ידי ערבוב דמוי מלך העתיד

קיסל, Geschichte, III, ע' 222—239; סובינקל, Knecht; רודולף, ZAW, 1925, ע' 90—114; שם, 1928, 156—166 (ננדר); שטרק, שם, 1926, ע' 242 ואילך; אלינר, Deuteriojesaja; ולין, ZAW, 1937, ע' 177—217; דיר, Ursprung, 76—77, 111—132, 142—145; כנריך, Studien; אנגל, BJRL, 1948; בנצן, Messias, ע' 42—71; ולהיוון, Geschichte, ע' 152; כורח, Lieder; אייסזלרם, Einleitung, ע' 372—389; חסיסה סינחטית (העבר הוא גם הנביא גם האיסה) עין; קלוזנר, הרעיון המשיחי, ע' 94—98; אולברייט, From the Stone Age, ע' 254—255 (עכרית: 197—198); בובר, תורת הנביאים, ע' 199—211; קיסן, ביאורו לישעיה, ח"ב, ע' LXVIII. מקרה היסטורית וענינית מעולה עין: נורת, Servant; ביור הדעות של הוסן האחרון עין: רולי, Servant, ע' 3—88.
⁸⁴ עין פינקלשטיין, II, Pharisees, ע' 485—487.

בדמיון הגואל. ה"חטר מגוע ישי" המובטח ביש' י"א, א—י הוא מלך שופט, שנחן במתנות־הרוח, אבל גואל, מנצח השלטון האלילי ומיסד מלכות העתיד, איננו. המלך האידיאלי הוא גופו אחד מחסדי האלהים באחרית־הימים. גם ביש' ט, ה—ו; מיכה ב, יג; ה', א—ג; יר' כ"ג, ה—ו; ל', ח—ט, כא; ל"ג, יד—כו; יחז' ל"ד, כג—כד; ל"ו, כד—כה לא נזכר מלך גואל. בכל המקרא כולו הגואל הוא אך ורק האלהים. אין לא מלך גואל ולא נביא גואל לעתיד לבוא. אין לא משיח לאומי ולא משיח אוניברסלי⁸⁵. וביחוד חשובה העובדה, שגם ביש' מ'—ס"ו, אם נסגור לפי שעה את שירי עבד ה' בסוגריים, אין שום זכר לגואל אנושי, לא למלך ולא לנביא. והרי בנבואות אלה יש תיאורים רבים של הגאולה, והתיאורים ברורים בהחלט. יש"ב מזכיר את חדוש מלכות בית דוד (נ"ה, ג). אבל אינו מזכיר משיח בן דוד המבצע את הגאולה. ולא עוד אלא שאפילו דמות המלך האידיאלי אינה מופיעה בנבואותיו כלל. את ה"משיח" אפשר למצוא רק בערפל שירי עבד ה'. אבל מכיון שאין גואל אנושי במקרא בכלל וביש"ב בפרט, הרי אין להניח, שהוא נמצא באמת בשירי עבד ה'. כל שכן שאין להניח, שבנ"ג מתואר משיח טובל ונהרג. העדר דמוי של גואל אנושי במקרא מוכיח, שהביאור האישי לשירים הוא מוטעה מיסודו.

הדעה, שהמלך בישראל מלא תפקיד "משיחי" כאל־כהן טובל או מת בייצוג דרמה פולחנית, היא פיוט מחקרי דרשני, ואין להביא עליה אף ראייה אחת מפורשת וברורה מן המקראות. אבל אף אם נניח, שהמלך מלא תפקיד כזה, הרי היה זה תפקיד פולחני ולא אסכטולוגי. המלך היה משיח־גואל בכל שנה, אבל לא דמו אותו כגואל ישראל מן השעבוד האלילי באחרית־הימים. בכל הנבואות האסכטולוגיות המרובות אין גואל כזה מופיע. ומכיון ששירי עבד ה' הם אסכטולוגיים, אין להניח, שהם מתכוונים למלך־גואל. בפרט, שהתואר מלך לא נתן לעבד אף פעם אחת, ואף לא נרמז, שיש לו יחס לבית דוד. — על השפעת הדרמה הפולחנית עיין עוד להלן.

נגד הביאור הקבוצי: תשובת הגויים אינה תכלית הגלות
נגד הביאור הקבוצי בצורתו הרווחת יש להטעים: תשובת הגויים מן האלילות אינה נחשבת במקרא בשום מקום ל"תכליתם" של הגלות והפזור. בשום מקום לא הובע רעיון כזה, שישראל גלו, כדי להחזיר את הגויים למוטב. לפי התפיסה המקראית, סבתה ותכליתה של הגלות אחוזות זו

⁸⁵ עיין למעלה, כרך ג', ע' 648—649.

בוז: החטא של ישראל היא סבת הגלות, ותכלית הגלות היא למרק את החטא של ישראל עצמו ולבטל כחה של הסבה. אבל אין לגלות „תכלית” נוספת: מיסיה בין הגויים.

כל הרעיון הזה, שבו דה וחבריו מוצאים בנ”ג, היינו, שישאל היו צריכים „למות”, לחדול מהיות אומה, כדי שיוכלו להטיף לגויים, שאוב מתורתה של היהדות המתבוללת המודרנית, שחייבה את הגלות והצדיקה אותה כפעולה תכליתית של ההשגחה, שבלעדיה לא היו היהודים יכולים למלא את תעודתם בגויים. אבל זהו בלבול-דברים היסטורי. במקרא רעיון זה איננו. ישעיהו צפניה, ירמיהו נבאים לתשובת הגויים בלי כל קשר עם גלות. אמנם נכון הדבר, שלמעשה שמש הגלות גרם להתחלת המלחמה באילולות הגויים, ולמעשה שמש הפזור צנור של השפעה. אבל יש להבחין בין המציאות ההיסטורית, כפי שהיא נראית לדורות מאחרים, ובין האידיאולוגיה של הקדמונים. שום סופר מקראי אינו חושב את המלחמה באילולות לתכלית הגלות או לצידוקה. יותר מזה: סופרי המקרא, ובכלל זה יש”ב, אינם תולים באמת את תשיבת הגויים בגלות אלא בגאולה, יותר נכון: בישועה. במפלת המלכות האלילית. וצפיה למפלת המלכות האלילית קיימת היתה כבר לפני החרבן והגלות. ואף בבחינה אוניקטיבית יש להטעים, שהגלות לא היתה כלל וכלל תנאי הכרחי להתפשטות אמונת-היחוד בין הגויים. הבודיון והאיסלם התפשטו לא עלידי גלות. ולאמתו של דבר היתה הגלות אף משול להתפשטות היהדות. כי בעטיה של הגלות לא יכלה היהדות עצמה להתפשט בין הגויים. והיא נאלצה לפנות מקום לשתי הדתות, שיצאו מקרבה ונפרדו מעל דתו של העם הגלותי, כמו שהסברתי במקום אחר⁸⁶. ואילו סופרי המקרא מצפים להתפשטות דת ישראל עצמה בין הגויים, והם רואים נכונה, שדבר זה לא יתגשם עלידי הגלות אלא עלידי הישועה הלאומית. עלידי תשובת התפארת לציון.

לא הוטלה על ישראל מיסיה בין הגויים

נגד ההסבר האישי והקבוצי גם יחד יש להטעים, שהמיסיה בין הגויים, הפצת דת ישראל ביניהם, אינה נחשבת במקרא „תעודת” ישראל או לחובתו הדתית. יש חוקרים נוצרים, שקובלים על ישראל, שלא מלא או לא הבין את „תעודתו”, שהנביאים כאילו הטילו עליו, להטיף דבר אלהים

⁸⁶ עיין ספרי נילה ונכר, כרך א', ע' 283 ואילך.

לגויים, שהתבצר בתוך חומה של מצוות וויתר על ה"מיסיה" לטובת הנצרות⁵⁷. אבל התלונה הזאת עומדת על הנחה מוטעת. נכון, שהנביאים ראו את ישראל כאמצעי בידי אלהים להנחיל גם לגויים את דת האמת באחרית הימים: בקורות ישראל, בגאולתו הנפלאה, יתגלה האל גם לגויים. במובן זה מותר לדבר על "תעודת" ישראל או על תפקידו בהיסטוריה העולמית. אבל מעולם לא הטילו הנביאים על ישראל את ה"תעודה" להטיף לגויים את האמונה באלהי ישראל ולהשיבם מן האלילות על ידי תעמולה. יתר מכן: אף על עצמם לא הטילו הנביאים "תעודה" כזאת, ומעולם לא הלכו להטיף את היחוד לגויים (עיין נספח). תשובת הגויים מן האלילות היא במקרא או משאלה ושאיפה או חזון אסקטולוגי. אבל אין ישראל מצויה להטיף את אמונתם לגויים ולהשיבם מן האלילות. אמנם, אנו יודעים שלמעשה נלחמו היהודים באלילות הגויית בארצה. אבל גם כאן יש להבחין בין המציאות ההיסטורית ובין האידיאולוגיה. מלחמת היהודים באלילות היתה תוצאה טבעית של הכרתם הדתית. את אלהיהם הם חשבו לאלהי העולם, וזה הוליד בלבם את השאיפה, שגם הגויים יכירו אותו ויעבדו אותו. הפולמיס נגד האלילות המופיע אחרי חורבן בית ראשון נובע מתוך הרגשת חלול-השם שבחורבן, מתוך ההתנגשות עם לעג המנצחים, מתוך תשוקת המנוצחים להגן על כבוד אלהיהם ועל כבודם ולהיכיח את עליונותם הדתית. למעשה היהודים נלחמים ומטיפים ונותנים מקום ל"גלויים". אבל אין הם חושבים, שזה הוסיף עליהם, וכל שכן שאין הם חושבים, שרק זו היא תכלית בחירתם. הם נבחרו למען עצמם ובחסד אלהים, אלא שהם רוצים לשתף גם את הגויים במתנת האלהים, שנתנה להם. ועם זה יש לזכור, שגם התעמולה המיסיונרית של היהדות בסוף בית שני וגם התעמולה של הנצרות בראשיתה היתה מכוונת באמת ליחידים מן הגויים ולא לאומות העולם כולן. שאפו לעשות "נפשות" לדת האמת ולהציל יחידים מן האבדון. אבל מעולם לא האמינו, שעל-ידי פעולה מיסיונרית יוכלו להשיב את האומות מן האלילות ולהכניסן תחת כנפי השכינה. תשובה אוניברסלית כזו יכלו לדמות רק כמפעל-אלהים אסקטולוגי (עיין נספח).

אין לעבד שום שליחות אקטיבית

זאת אומרת, שה"עבד" בשירי עבד ה' אין לו שליחות אקטיבית כלל. אין הוא משיח לאומי, גואל ישראל, מפני שדמיו כזה אינו במקרא

⁵⁷ עיין דלמן, Jesaja 53, ע' 16-18, 58; סיק, Suffering, ע' 33, 56.

נ"ג, א—ו בפי הגויים — וידוי כוזב
ולא זה בלבד אלא שהוידוי בנ"ג, א—ו הוא בפי הגויים שקר
גמור, ולא יעלה על הדעת, שהנביא שם בפיהם דברים כאלה.
בידוי זה הדוברים אומרים, שהם חשבו את העבד הסובל למוכת
אלהים, ואילו עתה נוכחו לדעת, שהוא סבל את עוונותיהם הם. ודברים אלה
— בפי הגויים — מתעלמים במדה מפליאה גם מן המציאות ההיסטורית וגם
מן התפיסה המקראית של היחס בין הגויים ובין ישראל. הוידוי אינו רומז
אף באות אחת על תפקידם האמתי של הגויים בקורות ה"עבד".
הגויים האלה מתודים רק על זה, שהתייחסו אל העבד כבוז, מפני שטעו
וחשבו, שאלהים ענש אותו על עוונותיו שלו. הם עצמם לא פגעו בעבד אף
באצבע קטנה. אדרבה, הם אף לא היו שם כלל: הם תעו "כצאן", פנו "איש
לדרכו", וה' עשה בעצמו מה שעשה (ו). הוידוי שם איפוא בפיהם מין טענת
אליבי כוזבת. זאבים טורפים הוא הופך לצאן תועה. אין בידוי רמז כל שהוא
לאמת, שה"צאן" האלה היו הם עצמם המכים והמענים, והם שאכלו את ישראל
בכל פה⁹⁰. אין הדוברים מתודים, שרק עתה נודע להם, שהם היו "שבט אפר"
של האל. הם גם אינם מתודים, שהם נאצו את ישראל וגם — את אל ה'.
וכן אין הם מזכירים, שלא ידעו את אלהי ישראל, שעבדו "עץ ואבן". ההכרזה
המונותאיסטית "ואנחנו חשבנו... מכה אלהים" (ד) היא גם לפי המציאות

לגויים כשום מקום במקרא, ושום נביא אינו מאיים עליהם בעונש על חטא
האלילות, גם ישיב אינו מזכיר את האלילות במשורש כחטא לגויים, לא ישיב ולא
שום נביא אחר אינו אוסר, שהגויים מצינים כזרה על חטא זה. אח כטול האלילות
לעתיד לבוא הנביאים רואים כהתגלות של חסד, אבל אין הם תולים אותו במירוק
חטא-אלילות של הגויים. וגם בין השיטין בספרים על ימי בראשית אין שום הערכה
לחטא האלילות של הגויים, כי האלילות לא נזכרה ולא נרמזה שם כלל.

⁹⁰ פוילכנפלד, Sühneleiden, ע' 5 ואילך, מציג הודאה זו כפסיקים —
ו, ח: "היינו... ונכאבינו" — החליים והנכאבים, שאנו, הגויים, גרמנו לו; "והוא מחלל
מפשיעניו" — הוא נרקר בדינו אנו הפשיעים (יכן "מרכא מעונוחינו"); "וה' הפגיע בו
את עון כלנו" — מפניו הם פרי עיונו (ע' 6), כולנו גרמנו לו יסורים (ע' 18). עיין
גם פרידמן, S'ruhabel, ע' 17. אבל הכי ור הזה הוא כולו מיטעה. כשום מקום
במקרא לא מוכח מפני הרשעים לצדיקים כלשון הפוכה כזו. כיחוד מבסורי הוא
הביאור ל"וה' הפגיע בוי וגו'. כאן ברור בהחלט, שהמפגיע הוא האל ולא הרשעים,
והפגע הוא העון-העונש. וכן ברור מססיק ג ("איש מכאכות וידוע חלי"), שהעבד
מדומה כמכות בידי שמים ולא הדוברים הם שפגעו בו.

ההיסטורית וגם לפי דמויי המקרא בפי הגויים שקר מתמיה. הגויים חשבו, שהם בכחם ועיצם ידם או הם ואלהיהם הכו את ישראל. ומכיון שלפי יש' נ"ג חטאם של הגויים היא כאילו האלילות, הרי שלא יכלו לחשוב את ישראל למוכה „אלהים". בפי הגויים הוידוי הזה הוא כולו כוזב.

יסורי תמורה

בעלי ההסבר האישי והקבוצי גם יחד מוצאים ברובם המכריע בנ"ג את האידאה של יסורי תמורה. היינו: יסורי זה תחת זה. יסורים מכפרים ופוטרים, יסורים, שסובל הצדיק תחת הרשע כדי לכפר עליו ולפטור אותו מן העונש. לפי ההסבר האישי העבד הסובל הוא המשיח-הגואל המכפר בסבלו על חטאי ישראל או העולם. לפי ההסבר הקבוצי הרווח העבד הוא ישראל הסיבל יסורים וגלות, כדי לכפר על חטא האלילות של הגויים. לעומת זה יש אומרים, שהאידאה של יסורי תמורה היא לא מקראית ולא יהודית בכלל, ולפיכך אין למצוא אותה גם בנ"ג. שהאידאה מצויה ביהדות המאוחרת, כבר הראה דלמן. אבל היש לה שרשים במקרא? ואם היא ישנה במקרא — באיזו צורה ישנה?

סבל ללא חטא אישי במקרא

אין ספק, שבמקרא מצויה האידאה, שיש סבלים בחטאם של אחרים, ובמובן רחב זה מצויה במקרא האידאה של „יסורי תמורה". אם האל פוקד עוון אבות על בנים, אם נגזרה על מין האדם מיתה עד סוף כל הדורות בעוון אדם וחווה, אם בחטא חלק מן הצבור או אף יחידים ממנו נענש כל הצבור, הרי שיש סבלים בחטאם של אחרים⁹¹. אולם במקרא הדמוי של סבל ללא חטא אישי מושרש בדמוי של שתוף גמול⁹². לפי התפיסה המקראית החטא רובץ לא רק על היחיד אלא גם על הכלל, שהיחיד קשור בו: על משפחתו, עירו, שבטו, עמו, מדינתו או אף (כמו במקרה יונה) על האניה, שהוא נוסע בה. לפי תפיסה זו כל אישי הכלל שותפים בחטא של חלק ממנו, ולפיכך היסורים הפוגעים בכולם הם עונש על חטא ולא סבל של חפים מפשע תחת החוטאים ולשם כפרה על החוטאים. מתוך האידאה של שתוף החטא והגמול אין אלו „יסורי תמורה", יסורי זה תחת זה, אלא יסורים על חטא קבוצי. חטא המתת הגבעונים של שאול רובץ על כל העם, ולפיכך הרעב

⁹¹ עיין למעלה, כרך ב', ע' 595 יאילך: חורח הגמול.

⁹² עיין שם, ע' 598 ואילך: שתוף גמול.

פוגע בכולו. אולם הרעב נחשב עונש ולא כפרה. אלהים נעתר לארץ רק אחרי הריגת בני שאול, מאחר שבבניו נענש, לפי התפיסה המקראית, שאול עצמו (ש"ב כ"א, א, ג-ה, יד). חטא עכן רובץ על כל ישראל, והמפלה לפני העי אינה נתפסת כ"יסורי תמורה" תחת עכן אלא כעונש על חטאם של ישראל. רק הריגת עכן ומשפחתו מעבירה את הקצף מעל ישראל (יהושע ז, יא-יב, כו). גם מותו של יאשיהו לא נחשב כפרה אלא עונש, חלק מן העונש, שנגזר על ישראל. דור החורבן סבל עוון אבותיו (איכה ה, ז), מפני שהעוון רבץ גם עליו, ובו נענשו אבותיו. אלהים יכרית מאדמת ישראל צדיק ורשע (יחזקאל כ"א, ט), לא כדי שיסורי הצדיק יכפרו, אלא מפני שהשתוף הלאומי משתף צדיק ורשע בחטא ובעונש. אמנם, בבמ' כ"ה מנצנצת האידיאה של עונש לשם כפרה על אחרים: הוקעת "ראשי העם" משיבה חרון אף מישראל (ד), הריגת זמרי משיבה חמה מעליהם (יא). אבל מכפר כאן לא סבל של צדיקים אלא דוקא ענשם של אנשים כבדי חטא ביותר.

אין עם נענש על חטא עם אחר

זאת אומרת, שלפי התפיסה המקראית הצדיק שותף בחטא של הקבוצה ונענש על חטא זה (אף על פי שאינו אישי) עם כל הקבוצה. ויש שהוא נענש בעוון אבותיו בגלל שתוף החטא והעונש של הדורות ומפני שענשו נחשב לעונש אבותיו עצמם.

אולם אין אנו מוצאים במקרא את הדמיון של נשיאת עונש בלי שתוף של חטא קבוצי. אישי הקבוצה ערבים זה בזה, אבל אין ערבות של חטא ועונש בלי בסיס של שתוף קבוצי. בנים סבילים בעוון אבותיהם הם, אבל אין בנים נושאים עוון אבותיהם של אחרים. בני העם נענשים על חטא עמם, אבל לא על חטא עם נכרי. ביחוד זרה למקרא לגמרי האידיאה, שקבוצה אחד יחטא, וקבוצה אחר יענש במקומו. בתפיסת הגמול המקראית (וברגש המוסרי האנושי בכלל) אין שום אחיזה לאידיאה, שישראל או בני-עמון או מאב נענשו, מפני שפלשתים או פתרוסים או כסלוחים חטאו. ולפיכך אין כל יסוד לחפש ביש' נ"ג את הרעיון האבסורדי, שחטאם של הגויים גלגל עונש של גלות על ישראל.

תורת הקרבן ותורת הגמול

את האידיאה של יסורי תמורה ממש אנו מוצאים במקרא רק בספירה של הקרבן. אמנם, בתורת הקרבנות המקראית לא הובלט הרעיון, שהקרבן הוא תכירתו של המקריב. אבל הרעיון מנצנץ פה ושם. אברהם מעלה את האיל לעולה, "תחת בנו" (בר' כ"ב, יג). בספורים על ליל פסח משתקפת

הדין והחסד. אין קרבן גואל

כל שכן שרחוק לגמרי מעולמו של המקרא הדמוי, שהאל יעד צדיק ל"קרבן" ול"משיח" לשם סליחת עוונות אסכטולוגיות. מדת הדין המקראית מסופקת עליידי הפורענות הכללית, שתפגע בישראל ותביא לידי מירוק החטא. לידי תשובה ותכשיר את גאולת השארית. את מדת הדין תשלים מדת החסד: אלהים יסלח עוון באחרית-הימים. אולם מדת הדין די לה בפורענות כללית, הפוגעת גם בצדיקים, או גם ביום-דין אחרון לרשעים. אבל אין בהשקפת העולם המקראית אחיזה לרעיון, שמדת הדין צריכה עוד לשכך דעתה בסבלו של צדיק יחיד ומיוחד — של "משיח" סובל. כל שכן שמדת החסד אינה תלויה ב"קרבן" של "משיח". בפעולות הדין והחסד אין ליסורי-תמורה "משיחיים" כל מקום. סאת הפורענות של אחרית-הימים מלאה וגדושה, ואין בה שום גרעון, שיש למלאו עליידי "קרבן" מיוחד; יש בה כח למרק את החטא, ואין היא זקוקה לסבל נוסף של "משיח". ובכל אופן יכולה מדת החסד להשוות את "חשובון" בלי סיוע של "ספוק" מיוחד. וגם ביש"ב, מחוץ לנ"ג, אין רמז ללקוי אסכטולוגי בפעולות מדות הדין והחסד. יש פורענות, ויש סליחה אסכטולוגית, אבל אין זכר לכך, שהסליחה תלויה באיזה "קרבן" משיחי. ישראל חטא ונענש. סאת העונש נתמלאה ונתגדשה, ירושלים לקחה כפלים בכל חטאתיה (מ', ב.). או: האל ימחה פשעי ישראל כבוא שעת הגאולה (מ"ג, לה; מ"ד, כב). בנבואות אחרות הנביא גם מאיים בנקמה וביום-דין לרשעים. אין לראות מה תפקיד ימלא בשרשרת-דמויים זו סבלו הגואל של "משיח"⁹⁴.

אבל עד שהוא פגיע לעבר ח' אין היא יכול להביא ראיה, שהיה דמוי של תמורה באסכטולוגיה הנבואית. הדמוי איננו בשם' ליב, ל—לג (חוק, ע' 11 - 12). משה אינו מציע את נפשו ככפיה תמורת העם, אלא רוצה להעניש עמו, אם ה' לא ישא חטאתם ויענשם. אפסם, גם חז"ל דרשו, ששם מסר עצמו למיתה חתת ישראל והסמיכו את מדרשם ליש' נ"ג, יב (סו"ה יד, ע"א: מדרש רבי שמלאי). סעין זה גם הרסבין כביאורו לשם' ליב, לג. אבל גם לפי פירוש זה האל דוחה סדת-נמול זאת ואומר: "מי אשר חטא לי אחתני סספרי" (שם' ליב, לג). — הדמוי איננו גם באיוב לג, כב—כד (תק, ע' 14). ח, כפר"ש שם הוא, ישירי" של החולך למות, שמלאך סליץ סצאי והנידו לפני האל.

⁹⁴ ובעצם אף כספרי הכרית הנוצרית האיריאה של המשיח הנהרג, לסליחת חטאים נכרת כאיריאה זרה, שאין קשר אירגני בינה ובין שיטת הדמויים האפוקליפטיים היהודיים, שלהיכה נרחקה בקושי. דם המציה נשפך כאילו כדי לגאול את העולם מן החטא. ועם זה החטא רובק על העולם כמקורם, שום דבר לא נמלח לו, צפויות לו

הדרמה הפולחנית האלילית

אין להניח כלל, שדמוי המשיח־הסובל נזדקר לתוך יש' נ"ג (ודוקא לכאן ולא לשום מקום אחר במקרא) מתוך איוז דרמה פולחנית (שמית או אף ישראלית), מתוך פולחן התמוז או בהשפעת פולחן ראש־השנה הבבלי. כבר טענו בוידיסיין ודיר, שבפולחן התמוז לא היה שום יסוד של כפרה. מותו ותחייתו של התמוז משקפים תהליכים טבעיים בלבד. אולם יש לדחות גם את השקפתו של דיר, שביש' נ"ג משתקפת דמות־שכנגד לדמות מלך בבל, שהיה מושפל ומוכה בטקס חג ראש השנה ומכפר בסבלו על העם. מה שמתואר בנ"ג אין בו שום דמיון לא לתמוז ולא למלך בבל. חייהם של התמוז והמלך הם חיי תפארת של אל ומלך, וסבלם הוא צל עובר. גם התמוז וגם המלך סובלים סבלם מדי שנה בשנה, ורק במשך זמן קצר, וסוף סבלם צפוי וידוע לכל מראש; הסבל וסופו הם מחזוריים. אולם העבד בנ"ג הוא „איש מכאבות וידוע חלי“, מושחת מראה, בזוי ומעונה תמיד, וגדולתו היא פלא מדהים, בלתי צפוי, מאורע חד־פעמי. סבלו של התמוז היא מיתתו. ואילו העבד סובל מכאובות וחליים ובוז בחייו. סבלו של מלך בבל הוא תיאטרוני; המלך ממלא „תפקיד“ קבוע בדרמה הפולחנית. ואילו סבלו של העבד הוא ריאלי, גורל־תיים. לא התמוז ולא המלך אינם „צדיקים“ הסובלים עוונות אחרים. בפולחן התמוז אין יסוד של כפרה בכלל, כאמור. אבל גם מלך בבל אינו „צדיק“ המכפר בסבלו על אחרים. הוא מדומה כשותף בחטא עם העם, ובדרמה הפולחנית הוא מסמל את העם העמוס חטא. ואילו בנ"ג צדקת העבד היא מוטיב יסודי. כל שכן שאין להעלות כלל על הדעת, שהסבל המחזורי והדרמטי החולף של הפעולה הפולחנית היה יכול להוליד תיאור זה של ענויים כגורל־חיים של איש חף מפשע לשם סליחת־עון אסכטולוגית. כבר אמרנו, שבישראל אף לא היה נושא לתפקיד „משיח“ כזה, מאחר שבתקופה המקראית לא היתה קיימת עוד האידאה של משיח אישי כלל.

צרות איומות, ורק שארית תמלך — הכל כמו בספרות האפוקליפטית שלפני ה„קרבן“. ולא עוד אלא שה„קרבן“ עצמו לא רק לא סתה חטא אלא עוד הוסיף עליו: הצליכה עצמה היתה פשע, ואי־האמונה בה ובתכליתה אף היא נחשבת פשע חדש. האידיאה של המיתה לשם „סליחת חטאים“ פותרת לכל האפסכולוגיה של „הברית החדשה“. אולם בספרי „הברית החדשה“ האידיאה הובעה בפירוש. ואילו במקרא לא הובעה בשום מקום בפירוש, ואף ביש' נ"ג אפשר למצוא אותה רק בדרך הרמז. אבל מכיון שאין למצוא לה מקום טבעי בדמויים האפסכולוגיים המקראיים, אין לנו לתדריש אותה לתוך המקראות בדרך מלאכותית.

מסקנות

מכל האמור למעלה יש להסיק מסקנות כלליות לביאור שירי עבד ה'. את הביאור האישי יש לדחות כליל ובהחלט. העבד אינו לא גואל מדיני של ישראל, לא גואל דתי של הגויים, לא גואל העולם ביסוריו, מאחר שאין במקרא בשום מקום גואל אישי בכלל. הגאולה היא אך ורק מעשה אלהים. וכן אין במקרא יסורי-תמורה של „קרבן” גואל, של צדיק סובל יסורי כפרה, כדי לפטור את הרשעים מן הדין. העבד הוא מפני זה אך ורק ישראל, כמו בכל נבואות יש"ב.

אין לעבד שום מיסיה אקטיבית בין הגויים, מאחר שאין במקרא שליחות נבואית לגויים להשיבם מן האלילות. תשובת הגויים מן האלילות היא אך ורק אסקטולוגית. בהתאם לזה עלינו להבין את שירי עבד ה'. תשובת הגויים אינה תכלית הגלות. בשום מובן לא סבל ישראל גלות למען הגויים. אין הגלות יכולה להחשב כפרה על חטא האלילות של הגויים משני טעמים: א) האלילות אינה נחשבת חטא לגויים; ב) אין יסורי-תמורה של עם בעוון עם אחר. מפני זה בנ"ב, יג—נ"ג, ו גם העבד גם הדוברים הם בהכרח ישראל, למרות כל הקושי, שיש בהסבר זה.

עבד ה'—דמות חזונית. דמויות ישראל

בשירי עבד ה' העבד מתואר תיאור אישי. זה יותר מאשר מליצה רגילה, מפני שהעבד הוא, כמו שאמרנו למעלה, דמות חזונית, אחת מן הדמויות החזוניות של יש"ב. העבד הוא דמות-אדם המופיעה על במה חזונית וממלאה „תפקידים” מסוימים. הוא מופיע ופועל על רקע „תיאטרוני” במראה הנבואה. מפני זה הנביא מתאר את דמותו תיאור אישי, והעבד מופיע כנושא „ביוגרפיה”. אולם העבד אינו אלא אחת מדמויות ישראל. אמנם, העבד הוא בשירי עבד ה' חף מפשע, והעבד-ישראל מחוץ לשירים הוא מסובל חטא. אבל ישראל הרי הוא דמות מפורלגת גם בכל המסורת המקראית וגם בנבואות יש"ב עצמו. כבר בספורי התורה הוא נבחר וממרה, הוא מקבל התורה ועושה העגל, הוא נושא חסד האלהים ונושא זעם האלהים. וכן הוא בכל הדורות. רק אותו ידע ה' מכל משפחות האדמה, ועם זה הוא בוגד וממרה תמיד. הוא כרם ה' צבאות, והוא עושה באושים (יש' ה', א—ז). הוא אהוב ה' וזוכה לבעלים (הושע י"א, א—ב). הוא קודש לה', והוא מטמא את ארצו (יר' ב', ג, ז). וגם ביש"ב ישראל הוא נבחר ואהוב, הוא עבד ה', אבל הוא גם „פושע מבטן” (מ"ה, ח), עור וחרש (מ"ב, יט; מ"ג, ח). בשירי עבד ה' העבד מסמל דמות אחת של ישראל: את ישראל הצדיק. לא את ישראל

ՇԱՐԼ ԼՄԱՐՍԷ ԲՀՐԷ ՀԵՆՆ ՄԱ ՇԵԼ ԵՒ՝

ԼՄԱՐՍԷ — ԵՄԵԼ ԼՄ՝ՇԺԵԿԵՄ՝ ԼՄԱՐՍԷ ԼԵԼԵՄ ՄՀ ԼՄ՝ՇԺԵԿԵՄ՝ ԵՄԷ ՄԵԼՄԱՐՍԷ
ԼՄԱՐՍԷՄ ԻՇԻՀ՝ ՄԵԼՄՈ՝ “ՇԼՆՀՀ” ԵՄԵԼՍ ԵՄԷ ԵՄԵԼ ԼՄԱՐՍԷՄ ԵՄԷ
ՄԵԼՄԱ ԵՄՀ ԼՄԱ ՄԵԼՄ ԵՄ ԵՄԵԼՈ՝ ԼՄԵԼՄՈ՝ ԵՄԵԼՈ՝ Շ ԼՄԱՐՍԷՄ ԻՇԻՀ
ԵՄԵԼՈ՝ ՄՀՆ “ԵՄՈ՝” ԼՄԱՐՍԷՄ ՄԵԼՄԵԼՈ՝ ՄՈՇՀՀՈ՝ ԵՄԱՐՍ ԻՇ ԵՄԵԼՈ՝ ՄՈՇ՝ ՄՀՆ
ԵՄ՝Ի՝ Մ—Լ ԵՄ ԵՄ “ՇԺԵԿԵՄ” ԼՄԵԼՄ ԻՇ ԵՄԱ ԵՄՈ՝ ՇԼՆՀՀ՝ ՄՀՄ ԵՄ ՀՆ
ՇԼՆՀՀ՝ ՄԵՀ ԵՄ ԵՄՀԻՄ ԼՄԱ ՀՆԼ ՇԼ ԼՄ՝ՇԵԼՈ՝ ԼՀԵԼՍ ԵՄԵԼՍ ԵՄ ԵՄԵԼ
ՄԵԼՍ ԵՀԵ՝ ԼՄԵԼՍ ԼՄԱՐՍԷՄ ԼՄԵԼՍ ԵՄԵԼՍ ԼՄ՝ՇՈ՝ ԵՄԵԼ ԼՄԱ ՇԼԵԼՍ ՄՈՀ ՄՀ
ԼՄԵԼՈ՝ ԵՄԱՐՍ ԵՄԵԼ ԼՄԱ ՄԵՀՀՍ ԵՄԷ ՄՈՇՀՀՈ՝ ՄՀ ԼՄ՝ԼՄ՝ ԼՄԵԼ՝ ԼՄԱԵՀ՝
ՄԵ ՄԱ ՄՈՀ ԼՄ՝ՇԵԼՍ ԼՄԱ ԻՇՄ ԵՄԱԼ ԵՄ՝Ե—ԵՄ՝Հ ՀՄԱԼ ԵՄ ՄԱ ԼՄԵԼՈ՝
ԼՄԵԼՈ՝ ԵՄ ԼՄ՝ՇԵԼՈ՝ ԼՄԼՄՀՀ՝ ԼՄՇԵԼ ԵՄԼՄՍ ԵՄ՝Լ՝ Լ՝ ՄԵՀ ԵՄ ՇԼՍԵ
ԼՄՀԵԼՍԷՄ ԵՄԵԼՍ ՄՀՄ ԵՄ ԵՄՈ՝ ԼՄ՝ՇԵԼՍ ԼՄԱԼ ԼՄՈՀ՝ ԼՄ՝ՇԵԼՈ՝
ԼՈ՝” ԵՄԵԼՍԷԼ ԼՄԱՐՍԷՄ ՇԼՍ ԵՄԷ ԵՄԷ ՀՄԵԼ ՄԵԼՍ ՄԱ ԼՄ՝ՇԵՀՄՍ
ԵՄԱԼՍ ԵՄԱՐՍ ԵՄԱՐՍ՝ ՄԵՀ ՀՆ ԼՄԱ ԵՄՈ՝ ԼՄՀԵԼՍ ՄՀ ԼՄ՝ՇԵԼՈ՝ ԼՄ՝ԵՄ
ՇԼԵԼՍ ԼՍ ԼՄԱԼՍ (ՇՄ՝ Մ—Ո՝) ԵՄ ՄԱ ԼՄՀԵԼՍ ԼՄ ԼՄԱԼ ԼՄԵԼՍՈ՝ ՄԵՈ՝ ԵՄ
ՄԱ ԼՍ ԼՄՀԵԼՍ՝ ԼՄԵԼՍ՝ ԼՄԵԼՍ՝ ՀՄԵԼՍ ՄԱԼՍ ԼՄՀՀՀՍ՝ ՄԵԼՍ ԵՄԱՐՍ ՄՈ՝
ԼՈ՝” ՄՀՄՈ՝ ԼՄԵԼՍ ԵՄԱԼ ԻՄՀՄ ԼՄԼՍ (ՇՄ՝ Մ)՝ ԵՄԷ ՄԵՄ ԼՍ ԼՄԵԼՍ
ՇԼ “ԻՀՄ ԼՄԵԼՍ” ՄԱ ՀՄՈ՝ ԼՄԵԼՍՈ՝ ՀՆԼ՝ ԵՄ ԼՍ ԼՄ՝ՇԵԼՈ՝ ԼՄ՝ՇԼ
ՄՀՄ ԵՄԱԼ ԵՀ ԻՇՈ՝ ՄԱ ԵՀ ԼՄՀՀ ԼՀՄԱՍ՝ ՄՈՀՍ ՄԱ ՄԵԼՍ ՀԵ ԼՄԱՐՍ՝ ՄԱ
“ԵՄԵԼՍ ՀԵ՝” “ՄԵՀՀ ՇԼՍ՝” ՄԼՄՈ՝ ԼՄ ԵՄԼՍ ՄԵԼ (ԵՄ՝ Ո՝՝ ՇՄ՝ Մ—Ի՝)
“ՇԵՀՄՍ” ՄԵԼՍ ԼՄԵԼՍ՝ ԵՄԷ ՄԱ ԼՍ ԼՄ՝ՇԵԼՈ՝ ԼՄ՝ՇԵՀՈ՝ ԼՄ՝ԵԼՍՈ՝

ԼՄՈ՝ ԼՄ ԵՄԵԼՍ ԵՄՍ ՇԼՍ ԵՄԷ ԼՄԵԼՍ ԼՄՀՀՀՈ՝ ՄՀ ՇԼՆՀՀ ՄԱ
ԼՄԱ ՄԱՐՍ ՄՀ ՇԼՆՀՀ ԼՄԼՄՀ՝ ԼՄԱՐՍԷՄ: ՇԼՆՀՀ ԵՄԱԼ ԼՄԱ ՇԼՀՍ ԼՄԱԼ
ՄԱՍ ԼՄԵԼՍ՝ ԼՄԷ ԵՄ ԼՀԵԼՍՈ՝ ԵՄԷ ԵՄՈ՝ ԼՄՍ ԵՄԼՍ՝ ԼՄԱ ԼՄԵԼՍ ԼՄԱ
ԼՄԵԼՍ ԵՄ ԼՄԼՄՀ ԼՄԼՀՀ ՀՄԼՄՀ ԼՄՍԼՍ՝ ԼՍ ԼՄ ՄԱ ԵՄԱՐՍ՝ ՄԵ ՇԼՀՈ՝
ՀՆ ԼՄՍ ԵՄԱՐ ՄԱ ԵՄԱՐ ԵՄԱՐ ՀՄԱՐ ԼՄԱՐՍ՝ ԵՄ ԵՄԵԼՀ ՀՆ ԼՍ ԵՄ
ԵՄ ԼՄԼՍ ԼՄԵԼՍ՝ ՀՆ ԵՄՀ ՀՄՈ՝ ԼՄՄՈ՝ ԼՍ ՀՄԱ ՄԱԼՍՍ ԼՄԼՍ՝ ԼՄԵԼ ԼՄԱ
ՄԵՀ ԼՄԱ ԵՄ ԻՇ ԵՄԱ ՀՄԱՐՍՍ ԵՄԱՐՍ ԼՄԼՍ՝ ՀՆ ԵՀ ՇԼՆՀՀ ԼՍ ԵՄԱՐՍ
ԼՄԱ ԼՄԵԼՍ ԵՄԱՐ ԼՄԱՐՍ՝ ԼՄԱ ԼՄԱ ԼՄԱՐՍ՝ ԼՄԵԼՀ ԵՄ ԼՄՀՀՀՍ՝ ԼՄ ՀՄԱՐՍ՝
ԼՄ ԼՄ ԵՄԵԼՀ ԼՄԱԼ ԼՄԱՐՍ՝ ՇԼՀՍ ԼՄՍ ԵՄԱՐՍ՝ ԼՄՍ ԼՄՀՀՀՍ ԼՄԱ
ԼՄ ՄՍ՝ ԵՄ ՇԼՆՀՀ ԼՄԼՄՀ՝ ՄՀ ԼՄԱՐՍ ՄՀ ԼՄԵԼ ԼՄ ԵՄՍՍ ԼՄԱ ԵՄՀՀՍ՝
“ԼՄԱԼՄՀՀ՝” ԼՄՀՀՍ՝ ԵՄԱՐՍ՝ ԼՄՍ ՀՆ ՄԱ ՇԼՆՀՀ “ԼՄԱՐՍ՝” ՇԼՆՀՀ ՄՀ

השיר הראשון: מ"ב, א—ט

על הבמה החזונית מופיע העבד, בדמות ענו. עמו מופיעים האל והנביא. א—ד הם דבר האל המראה על העבד ואומר: „הן עבדי אתמך ב' וג', תארי העבד בפסוק א הם תארי ישראל במ"א, ח—י; מ"ד, א—ג; נ"ט, כא. העבד הוא חלש ונכנע. אין הוא יכול לצעוק ולהשמיע בחוק קולו, אין בו כח לשבור קנה רצון ולכבות פשתה כהה. ובכל זאת הוא לא יכהה ולא ירוץ, ויבוא יום, והוא יוציא משפט לגויים, ולתירתו איים ייחלו. ישראל הוא חלש, אין קולו נשמע בקהל הגויים, היא חדל להיות כח מדיני. אבל הוא בחיר אלהים, ועוד יבוא יום, וממנו תצא תורה ומשפט לגויים. החזון הוא זה שביש' ב', ב—ד: „כי מצוין תצא תורה... ושפט בין הגוים...“ אין הכוונה לפעולה מיסיונרית בגולה, אלא להשפעה מעין המתוארת ביש' ב', ב—ד, שישפיע ישראל על הגויים לכשישוב לארצו. אחרי פסוק ד' האל נעלה מעל הבמה, והנביא מדבר אל העבד בשם ה'. הוא מבאר את דברי ה' בא—ד. בפסוק ו הוא משתמש במלים, שבהן פנה אל ישראל במ"א, ט—י, יג. האל קרא את העבד, והוא יחזיק בידו ויעשנו נושא של ברית הכרותה לעם (כלומר: לעם ברית ה')⁹⁵ ו„לאור גוים“, מאחר שממנו תצא תורה לעמים. הנושא בפסוק ז הוא לא העבד אלא האל (והדוגמא המכרעת לפסוק זה ולמ"ט, ח—ט היא נ"א, טז)⁹⁶: „אני ה'...“ לפקח עינים עורות, להוציא ממסגר אסיר, מבית כלא ישבי חשך, אני ה'...“ פקחת העינים היא כאן הוצאת „ישבי חשך“ מבית כלאם, והכל משל לגאולת ישראל משעבוד הגלות. השוה מ"ב, טז; מ"ג, ח;

⁹⁵ חבטוי, ואחנך לברית עם. (החזיר גם בס"ט, ח) הוא מיוחד בצירוף ס'יו, ומשה לה'טו, אין כל יסוד לכיבורם של כמה חקרים נוצרים, ש„לברית“ ענינו ל„סחוון ברית“, אין זכר לאיריאה של תווק. העבד עצמו יתיה ברית עם, ומשטעות חבטוי: עם ברית.

⁹⁶ נ"א, טז: „ואשים דברי בפיך וכצל ידי כסיתך לנטוע שטים וליסיד ארץ וגו'. מכנה המשפט הוא מיוחד כסינו, אבל דיקא מפני זה אין הוא „חשיד“, ומ:נוחו של סולן, ביאורו, ע' 126—127. נגד טו—טז הן דברים של סה בכך. הנביא מסביר כאן, כפי כמשה נבואות אחרות, את ההבטחות ה'א'טיות לחיבור ספצ'יו הכיסאיים של האל. טו הוא הסדך הגיוני ומלולי לפסיק יג. ישראל ירא מאנוש ושיוכח, עאלהיו הוא בורא העולם וכל-יכול, ובהשדך: אני האל הרוגע הים, השם דברו בפיך. הסגן עליך, האל הנוטע שטים, תיפסד ארץ והאובר לציו: עמי אחה. הלמיד של „לנטע... וליסד...“ לאמר אינה ססגנת, כסיכו, את יעודו של העם, שאליו אסורים הדברים כס'וא, אלא את עולות האל, וכן הדבר גם במ"ב, ז ומ"ט, ח—ט. נראה, שהלמיד ת:זרת לראש

מ"ט, ט. התרת אסירים ופקיחת עינים הן ממדות האל, עיין תה' ע"ט, יא ; ק"ב, כא ; ק"ז, י—יד ; קמ"ב, ח ; קמ"ו, ז—ח.

ה ש י ר ה ש נ י : מ"ט, א—יג

על הבמה מופיעים העבד והנביא. א—ו הם דברי העבד. גם כאן העבד מתואר בתארי ישראל. האל יצר אותו מבטן (א, ה, עיין מ"ד, ב, כד), הזכיר את שמו (א, עיין מ"ג, א), שם פיו כחרב חדה, החביא אותו בצל ידו (ב, עיין נ"א, טז), יצר אותו לעבד לו (ה, עיין מ"ד, כא). בפסוק ג אף נאמר בפירוש : „עבדי אתה, ישראל, אשר בך אתפאר” (עיין מ"ד, כג). רקע הפסוקים א—ד הוא ציור הריב והמשפט. העבד רב את ריב אלהיו, והאל עוזר לו לנצח במשפט. האל שם את פי העבד כחרב חדה לדבר בשער⁹⁷, שמר עליו, הסתירו כחץ ברור באשפתו, יעד אותו להתפאר בו. אמנם, צפית העבד לישועה לא נתקימה עד עתה. יש שהיאוש גובר בו : „ואני אמרתי לריק יגעתי, לתהו והבל כחי כליתי” (ד). שיר זה הוא הנבואה הראשונה של יש"ב אחרי שנכזבה תוחלתו מכורש. במ"ט, ד הוא משמיע את אנקת יאוש. אבל הוא נואש רק לרגע. אמונתו לא נשברה. העבד אומר : „אכן משפטי את ה' ופעלתי את אלהי” (ד). מאמין הוא, שה' ינחיל לו נצחון ב„משפט” ויתן לו שכרו. ה—ו מבארים את א—ד ביאור ריאלי. העבד ממשיך : ה', אשר יצר אותי לו לעבד, אמר עתה להשיב אליו את יעקב ולאסוף אליו את ישראל⁹⁸. אולם עתה אכבד עוד יותר בעיני ה'⁹⁹, כי הוא אמר : נקל הוא בעיני, מפני שאתה עבד לי, לקומם את שבטי יעקב ולהשיב את נצורי ישראל¹⁰⁰, לכן אתנך לאור גויים, להיות ישועתי עד קצה הארץ. מפני שישראל נשאר נאמן

פסוק טו : „ואנכי ה' אלהיך... לנטע שמים וגו'. מוטיבים אלה ולשון זו אנו מוצאים גם במ"ב, ה—ו : „כה אמר האל ה' כורא חשמים וגוטיהם רקע הארץ וגו' אני ה'... לפקח עינים וגו'. נראה, שהלמיד של „לפקח... לחוציא” חוזרת למני ה" (על ההמשך של מ"ט, ה—ט עיין להלן). — חשמים והארץ בניא, טו הם לא חשמים החדשים והארץ החדשה שלעתיד לבוא, כמו שמפרשים הרד"ק וכמה מן המבארים של זמננו.
⁹⁷ השוה „לשון למודים” (נ', ד), „וכל לשון תקום אתך למשפט” (ניד, יז).
⁹⁸ בפסוק ה חמלים „לשוב אליו” הן משלים למאמר ה", והן מסמנות את פעולת ה' ולא את פעולת העבד.

⁹⁹ חלוף חומנים בפסוק ה („ואכבד... היח") הוא מתמיה. ויש מנקדים ואכבד.
¹⁰⁰ מהיותך לי עבד בפסוק ו הוא מאמר מוסגר. „מהיותך” פירושו : כגלל היותך, והמים היא מים חסכה. השוה : מדעתי (מ"ה, ד), מרב אונים (ס', כו), מאשר

לאֱלֹהֵיוּ בְּגוֹלָהּ וּרְבָּאֵת רִיבּוֹ, תְּהִיָּה גְּאוּלְתּוֹ מֵאוּרֵעַ עוֹלָמִי. בְּתַפְאֲרַת יִשְׂרָאֵל יִפְּוֹאֵר אֱלֹהֵיוּ, מִיִּשְׂרָאֵל יֵצֵא מִשְׁפָּט לַגּוֹיִּים, וְדַעַת אֱלֹהֵיוּ תִּגְיֵעַ, „עַד קֶצֶה הָאָרֶץ“. בּוֹ—יֵג מְדַבֵּר הַנְּבִיא. פְּסוּק ז' הוּא בִּיאוּר לַפְּסוּק ו'. יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה „לְאוּר גּוֹיִם“, מִפְּנֵי שֶׁהֵעַם הַמּוֹשְׁפֵל וְהַמּוֹשׁוּעַבֵּד יִפְּוֹאֵר וּיְרוּם מֵאֵד, מַלְכִּים וְשָׂרִים יִשְׁתַּחֲוּ לּוֹ. וְתַפְאֲרָתוֹ תְּהִיָּה עֲדוּת לְכָל בָּאֵי עוֹלָם עַל קְדוּשַׁת יִשְׂרָאֵל, שֶׁבָּחָר בּוֹ. וְרֵאשִׁית תַּפְאֲרָתוֹ תְּהִיָּה גְּאוּלְתּוֹ הַנִּפְלְאָה. כִּי בַעַת רִצּוֹן יַעֲנֶנּוּ ה', וּבְיוֹם יִשׁוּעָה יַעֲזֻרֵנּוּ, וַיַּעֲשֵׂנוּ עִם בְּרִית; ה' יַעֲנֵנוּ לְהִקִּים אֶרְצוֹ, לְהַנְחִילוֹ נַחֲלוֹת שׁוֹמְמוֹת וְכו' (ח)—יג' ¹⁰¹.

גַּם בַּשִּׁיר זֶה אֵין הָעֵבֶד מִמְּלֵא תַּפְקִיד שֶׁל גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל.

ה ש י ר ה ש ל י ש י : נ , ד — ט

רִקַּע כָּל הַשִּׁיר הַזֶּה כּוֹלוֹ הוּא צִיּוֹר הַרִיב וְהַמִּשְׁפָּט. עַל הַבְּמָה מוֹפִיעַ הָעֵבֶד, וְהוּא לִבְדּוֹ מְדַבֵּר. אֱלֹהֵיוּ נָתַן לוֹ „לְשׁוֹן לְמוֹדִים“, „לְדַעַת לַעוֹת אֶת יַעֲקֹב דְּבַר“. בְּשֶׁל הַבְּטוּי הָאֲחֵרוֹן תַּפְסוֹ אֶת תַּפְקִידוֹ שֶׁל הָעֵבֶד כְּתַפְקִיד שֶׁל מוֹרָה דְּבַר אֱלֹהִים לִ„יַעֲקֹב“—לְכוּשֶׁל וּלְנִבְּוֹךְ מִיִּשְׂרָאֵל אוֹ מִן הַגּוֹיִּים. חֻקִּים נִצְרָרִים מוֹצֵאִים סִירֵּעַ לְבִיאוּר זֶה בְּמִתִּיא י"א, כֹּת. אוֹלָם בְּהַמִּשָּׁךְ הַשִּׁיר אֵין שׁוֹם זָכָר לִ„יַעֲקֹב“ וְלַתַּפְקִיד הָעֵבֶד כְּמוֹרָה. מִן הַפְּסוּקִים ז—ט בְּרוּר, שֶׁהָעֵבֶד נִדּוֹן עִם „בְּעַלִּי מִשְׁפָּטוֹ“ וּבִטּוֹחַ בָּאֱלֹהֵיוּ „מִצְדִּיקוֹ“. „לַעוֹת“ כִּבְּר תִּקֵּן גִּרְץ „לַעֲנָת“. אֲבָל גַּם „יַעֲקֹב“ טַעוֹן תִּקּוֹן, וְיֵשׁ לְגֵרוֹם „יַעֲקֹב“. הַיּוֹעֵץ הוּא הַשֵּׁר, הַשּׁוֹפֵט הַיּוֹשֵׁב בְּבֵית הַמִּשְׁפָּט. הַשּׁוֹהֵה יֵשׁ א', כו'; ג', ב—ד; אִיּוֹב י"ב, יז; ג', יד—טו; מִיכָה ד', ט; עז' ז', כח; ח', כה. ה' נָתַן לָעֵבֶד לְשׁוֹן חֲכָמָה לְדַעַת לַעֲנוֹת דְּבַר לַיּוֹעֵץ בְּבֵית הַמִּשְׁפָּט ¹⁰². ה' לִמַּד אוֹתוֹ בְּכָל בּוֹקֵר כְּמוֹ שֶׁמִּלְמִדִּים תַּלְמִידִים ¹⁰³. בַּפְּסוּק ו' מֵתוֹאֲרִים חֲבֵלֵי הַהֲדַרְכָּה: „גּוֹי נָתַתִּי לְמַכִּים וּלְחַיִּי לְמַרְטִים“ וְגו'. יִשְׂרָאֵל נִצְרָף בְּכוֹר הַפּוֹרְעָנוֹת וְהַגְּלוֹת לְשִׁמּוֹר אֲמוּנָה לְאֱלֹהֵיוּ וְלִמְלֵא תַּפְקִיד שֶׁל עֵבֶד ה' הֵרַב אֶת רִיבּוֹ (הַשּׁוֹהֵה מִ"ח, י). וּמִפְּנֵי זֶה בִּטּוֹחַ

יִקְרָא (מ"ג, ד), מִשְׁפָּעִינוּ... מַעֲנוּתֵינוּ (נ"ג, ה). הַפְּעִלִים „לְהִקִּים... לְהַשִּׁיב“ נִמְשָׁכִים לְנִקְלָה. וְעֵיין דוּהַם, בִּיאוּרוֹ לִישׁ, ע' 342.

¹⁰¹ בַּפְּסוּקִים ח—ט הַפְּעִלִים „לְהִקִּים... לְהַנְחִילוֹ... לְאִמְרֵי נִמְשָׁכִים לְעִנְיָתִיךְ... עוֹרָתִיךְ“:

עִנְיָתִיךְ : עִנְיָתִיךְ וְעוֹרָתִיךְ לְהִקִּים אֶרֶץ וְכו'. הַפְּעִל הוּא אֱלֹהִים וְלֹא הָעֵבֶד.

¹⁰² הַמּוֹשִׁיכִים יוֹעֵץ, מַעֲנָה, דְּבַר כְּאִם יִתֵּד נִם בִּישׁ מִיָּא, כח : „וְאֵין יוֹעֵץ... וְיִשְׁכּוּ דְּבַר“.

הַשּׁוֹהֵה גַם מִיָּד, כו (דְּבַר... וְעַצְחָ...) וְגַם מִיָּח, כא : מִיָּח, יא.

¹⁰³ „לְמוֹדִים“—חֲכָמָה, „כְּלִמּוֹדִים“—כְּתַלְמִידִים, עַל מִשְׁחָק מִלִּים זֶה עֲסַד

סוּרִי, עֵיין לְמַעַל, חֶעֱרָה 22.

הוא, שיזכה בדין. ה' יעזור לו, ומי ירשיענו? אנשי ריבו „כבגד יבלה, עש יאכלם“ (השוה מ"א, י"ב; נ"ד, יז).
גם בשיר זה מובע הבטחון, שישראל יזכה ב„ריב“ ההיסטורי, שהוא רב לאלהיו עם העולם האלילי.

השיר הרביעי: נ"ב, יג—נ"ג, יב. הפתיחה: דבר אלהים

על הבמה מופיע העבד בדמות ענו, נדכא ושפל, משחת מראה, נבוזה, איש מכאובות. עמו מופיע האל, זרועו נטויה וחשופה על העבד, ואורו זורח עליו. מופיע גם הנביא. מופיעה גם „מקהלה“ המשתתפת בשיח החזוני. נ"ב, יג—טו הם דבר האלהים. נ"ג, א—ו הם דבר המקהלה. ז—י הם דבר הנביא. יא—יב הם דבר האלהים החותם את השיח.

הופעת העבד היא סמל כפול. מראהו המשחת והמעונה מסמל את השפלת ישראל וענות גלותו. אבל על העבד חשופה זרוע האל, וזה מסמל את דוממותו ותפארתו לעתיד לבוא. היסורים ושכרם מסומלים במראה אחד. תפארת העבד היא הבטחה לעתיד בנ"ב, יג—טו; נ"ג, י"ב. אבל הדוברים בנ"ג, א—ו מדברים עליה כעל מציאות בהווה. כי הופעת העבד באור אלהים היא ערובה נאמנה לתפארתו והראשית הנפלאה של תפארתו, והרי היא כבר מציאות.

כמו במ"ב, א כך גם כאן האל מראה על העבד ואומר: „הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד“ וגו'. האל מבשר, שכמו שרבים שממו על השפלתו ושעבודו של ישראל, כן ישתוממו גויים ומלכים למראה תפארתו לעתיד לבוא, שתהיה להם משהו נפלא ובלתי צפוי, ומרוב תמהון „יקפצו פיהם“¹⁰⁴.

על שאלת מיהותם של הדוברים בנ"ג, א—ו בכללותה כבר עמדנו למעלה. הדוברים האלה הם בלי ספק לא הגויים. הגויים אינם מופיעים על הבמה ואינם רואים את תפארת העבד במראה הנבואי. עליהם נאמר בנ"ב, טו, שהם יראו את תפארת העבד בעתיד, ואז ישתוממו. כי „לא ספר“ להם על זה, ומעולם „לא שמעו“ על זה. ואילו הדוברים שומעים את דבר ה'

¹⁰⁴ כניסח של נ"ב, יד—טו יש קשיים. „עליך“ צ"ל „עליו“. כן משחת צ"ל „אכן משחת“ (יש גורסים „כי משחת“). „יוה“ נזורים מן נוח ופארשים: ירתיע, יקפיץ. יש גורסים „ירגוז“, „יזעקו“ ועוד. ואולי צ"ל „יועזי“.

ו ר ו א י ם א ת ז ר ע ו ג ל ו י ה ע ל ה ע ב ד (נ"ג, א). הגויים ישתתקו מרוב תמהון (נ"ב, טו). ואילו הדוברים מדברים ומתודים.

מִן הָאֲמֹר בִּנְג', ד—אפשר ללמוד לכאורה, שהדוברים לא סבלו שום סבל ושהעבד התך מפשע סבל הוא לבדו את היסורים, שהם היו ראויים להם בעוונותיהם. המזהים את הדוברים עם הגויים סבורים, שזוהי ראייה מכרעת לדעתם. שהרי יסירי החורבן והגלות פגעו בכל ישראל לכל חוגיו. ומפני זה אי אפשר, שהדוברים האלה, שנפטרו בלא יסורים, הם ישראלים. רק הגויים יכלו לומר כן¹⁰⁹. אולם גם הסבר זה שם בפי הדוברים הכרזה, שאינה מתאימה לא למציאות ההיסטורית ולא לדמויים השולטים במקרא. מי הם הגויים האלה, שלא נשאו שום חליים ולא סבלו שום מכאובים ולא נענשו על עוונם וישבו בשלחה באותה שעה, שישראל נוצח ושועבד וגלה מארצו ו"מת" בעבורם? אשור ובבל החריבו והגלו עמים רבים ולא את ישראל בלבד. אשור היה כההורס עולמי. לנבוכדנצר נתנה כל הארץ. אשור השמיד והכרית גוים (יש' י, ה—טו; ל"ה, יח—כ; ל"ה, י—יג). מלך "בבל", שם תבל כמדבר", כל העולם שמח למפלתו (שם יג—י"ד). נחום חוגג את מפלת אשור כחג חירות לכל העמים (ג', א—ט). ח ב ק ו ק מביע את חרדתו לקראת עליית העם הכשדי, שהוא רואה אותו כמכרית גויים חדש (א'—ב'). י ר מ י הו רואה את מלכות כשדים כמלכות עולם. שחשעבד את כל הגויים (כ"ה, ט—יא; כ"ז, ו—יג; כ"ח, יד). אולם גם על אשור ובבל עצמם עברה כוס החורבן. גם במציאות וגם לפי החזון הנבואי. "הגוים" לא יכלו איפוא בשום פנים לומר, שסבלו של ישראל הציל אותם מכל חלי ומכאוב. הם עצמם סבלו ונענשו בעוונם.

אין איפוא שום דרך לכאר את נ"ג, ד—במובן זה, שהעבד סבל הוא לבדו את עונשם של הדוברים. ואמנם, הבטוי, "ובהכרתו נרפא לגר" (ה) רומז, שגם הדוברים הם "הולכים", אלא שנרפאו בזכות סבלו של העבד. בהת"אמה לזה עלינו לבאר את כל הפסוקים האלה: אכן החליים, שהוא נשא, הם החליים, שהיה עלינו לשאת, והמכאובים שלו מגיעים כאמת לנו; הוא נפגע בפשעינו ובעוונותינו; כלנו חטאנו, ואת עווננו הפגיע ה' בו. אין הכוונה, שהוא לבדו נשא את כל העוונות והיסורים, אלא שכל מה שסבל היה לא בשלו אלא בשלהם: חליים שלהם נתנו עליו וכו'. דברים כאלה הם טבעיים בפי "מקהלה" המציגת את ישראל הבינוני החוטא לעומת העבד הענור הצדיק.

דבר המקלה

בתרגום השבעים פרק נ"ג פותח בקריאה: "ה' ו' ¹⁰⁶. נוסח זה מסייע להנחה, שהמקלה היא ישראלית. המקלה פונה אל האל ומתודה לפניו את ידויה. הדוברים שמעו זה עתה את דבר האלהים בנ"ב, יג—טו וראו את זרוע האלהים נטויה על העבד, והם אומרים: מי היה מאמין לשמועה ששמענו? ומי הוא זה אשר נגלתה עליו זרוע ה'? והלא זה הוא אשר עלה לפנינו ¹⁰⁷ כצמח מדבר דל ועלוב, נבזה היה בעינינו, איש מכאובות וחליים היה. אנחנו חשבנו, שאלהים הכהו בעונו, והנה אנו רואים את זרוע ה' עליו! הוא סבל איפוא את חטאינו, ומדוכא היה בשל עוונותינו. ישראל-הענו, הדכא, שפל הרוח, הקודר, המתפלש באפר הוא המופיע כאן כנושא כל כובד האסון, שפגע בישראל כולו. ההמון היהודי, שהחורבן פגע גם בו, התיחס בחשד ובבוז אל ה"נדכאים". היו להם בישראל גם שונאים ומנדים (ס"ו, ה). אבל ה"מקלה" אינה מביעה את דברם של השונאים, אלא של המון הבינונים, אנשי יום-יום, המתיחסים בכל זמן בבוז לאידיאליסטים קיצוניים, וביחוד — לטפוס של "נדכאים", "שפלים" ו"אבלים". העבד אינו מתואר כנגוע בצר עת, כמו שהמציא דוהם. הוא בן בלי תואר ומראה, הוא כואב וחולה, מרוחק מחברת אנשים ("חדל אישים"). אלה הם תיאורים מליציים של הדכאון ושברון הלב והקדרות התמידית ¹⁰⁸. העם לא האמין בצדקתם המיוחדת של "אבלי ציון" אלה. העם חשב, שהם מצטדקים בשקר ושסבל הגלות נגרם גם בחטאם. את רוחם הכהה ודכאונם חשבו למכת אלהים מיוחדת. אולם עתה נוכחו, שהעושים האלה הם הם ישראל הצדיק, שסבל על חטא לא לו. בני העם תעו כצאן, פנו איש לדרכו, נמשכו אחרי עניני יום יום, נטו לשכוח מה שקרה להם ומה שעולל להם אלהים, וכל כובד עונש-האלהים רבץ על הנדכאים האלה ¹⁰⁹. בנ"ו, המנצנצת גם האידיאה, שלסבל הצדיק יש כח-מפר מיוחד. מפני

¹⁰⁶ בנוסח זה הוכח הכתוב גם כיוחנן י"ב, לח; אל הרומיים י', טו.

¹⁰⁷ כן נראה לגרום בסמוך ב במקום "לפניו".

¹⁰⁸ "סדכא" (ה), "דכאו" (י) רומזים בפירוש על הענוים ה"נדכאים" (נ"ו, טו). כאשר הענוים הם "נשכרי לב", הם חולים וטעונים חבוש ורפואה (ס"א, א). וכן נקראה נחמת האבלים רפואה (נ"ו, יח). השוה: הרופא לשכורי לב וסחכש לעצבותם (תה' קמ"ו, כ). גם הדוברים עצמם כיש' נ"ג וקוקים לרפואה (ה).

¹⁰⁹ אין להניח, שבסלים "כלנו כצאן תעונו, איש לדרכו פנינו" נרמז חטא האלילות של העמים. תרגומו של בודה, Lieder, ע' 10 (wir gingen alle in die Irre...), משעה. דמוי התעיה "כצאן" חלש מבדי לסכל את הסרת האל כאלהי עץ ואבן של כל

שעם העם נפגעו גם וביחוד הענונים החפים מפשע, ראה אלהים בענים ורחם על כל העם. המקהלה אומרת: העונש, שהביא לנו שלום וישועה, הוא זה, שפגע בעבד, ובגלל החבורה שלו נרפאנו גם אנו. וכן נאמר להלן, יא: העבד יזכה את הרבים, באשר הוא סובל עוונם. כלומר: מפני שהוא סובל עם העם על לא עוון, יושיע ה' את כל העם עמו יחד ובעבורו. אידיאה זו אינה חורגת ממסגרת התורה על שתוף־הגמול.

דבר הנביא

בא—ו הדוברים הם רבים, ונושאי המשפט בכל הפסוקים הם מדברים בעדם. לא כן בז—י. גם התוכן אחר. בא—ו מתואר יחס הדוברים אל העבד, איך הוא נראה בעיניהם קודם, ומה הם רואים בו עתה. בז—י נתן תיאור אוניקטיבי של קורות העבד. וגם הסממנים הם אחרים. בא—ו מדובר על רוע מראה, בוז, חלי, מכאוב, מכת־אלהים. בז—ט אין עוד בוז וחלי. הפועלים הם בני אדם הנוגשים את העבד, הסבל הוא מעשי רשע הנעשים לו. רק בפסוק י גם סבל זה נתלה, כמובן, בחפץ אלהים. אין ספק, שז—י אינם המשך לדברי המקהלה, אלא הם דברי הנביא. זה ברור ביחוד מסוף פסוק ח. ענין הפסוקים הוא לא יחס ההמון היהודי אל הענונים, אלא המעשים, שעשו הגויים לישראל, ביחוד — לישראל הצדיק. רק כאן נרמזו הגויים, והפעם — בתפקידם האמתי. את העבד נגשו וענו, והוא קבל את ענוייו בדומיה כשה וכרחל¹¹⁰. ממלכות ושלטון לוקח למאסר¹¹¹, ומי יספר את כל אשר קרהו¹¹²?

העמים. מן המכילות כסין, טו; גיו, יא יש ללמוד, שהכוונה לקלות דעת, לרדיפה אחרי טובת־הנאה יום־יומית.

¹¹⁰ העבד הוא רק „נגש ונענה” וסובל יסוריו בדומיה (השוה איכה ג', כח—ל), אבל אינו מוצא אל הורג. „כשה לטבח” ו„כרחל לפני גזויה” אינם אלא משלים לאלם ולכניעה. ואין תכוונה, שמובילים את העבד לטבח או שמורשים את זקנו, כדעת קצת. (עיין עוד להלן).
¹¹¹ „עצרי” — שלטון, מלכות, עיין שי"א ט', יז (השוה שופ' י"ח, ז); „משפט” — שלטון השופט, המלך. עיין: שורי, Sec. Isaiah, ע' 419; קלוזנר, חרעיון המשיח, ע' 97. למלה „לקח” השוה ניכ, ה: נשבה, נלקח לעבדות. משמעות זו מנצנצת גם כאן: ממלכות נלקח לעבדות ומאסר. שהעבד מדומה כאסיר של בית כלא, משמע מזה, שהוא נמנה עם פושעים (ניג, יב). מלבד זה ישיב כמשיל גם כמקומות אחרים את הנלות למסגרי (מיכ, ז; מיט, ט). הנאולה היא הוצאה (מיכ, ח), פדות (ני, ב). ציון היא שבויה, אסורה במסורות (ניכ, ב).

¹¹² „דור” (מן דור — חורר במעגל) בעברית — תקופת חייהם של בני זמן אחד

הוא ניתן בבור — שבי הגלות — ונגזר מארץ החיים¹¹³. לא בחטאו נענש: מפשע עמי ישראֵל, קובל הנביא, באה עליו הצרה (ח)¹¹⁴. ובהיותו בכלא עם פושעים, צפוי היה לו הגורל להקבר עם פושעים ורשעים במותו, ללא כבוד וללא קינה¹¹⁵. בפסוק י יש לנסח, כנראה: „וה' חפץ דכא החליאֵר". האל האוהב דכא (ג', טו; תה' ל"ד, יט) הפגיע בו כל זה, במלה „החליאֵר" הנביא חוזר לסימבוליקה של המקהלה. הרעיון המובע כאן הוא שסבל ישראל־הצדיק היה לא רק עונש על חטא כל־ישראל אלא גם נסיון: הסבל הוא שיצר את הענר־הדכא, הנאמן ללא תנאי. ה„דכא" היה תכלית היסורים¹¹⁶. סוף פסוק י הוא, כנראה, תפלת הנביא לאל: אם תשים אשם נפשו, יראה נא זרע, יאריך ימים, ויצלח לבצע את אשר יעד לו ה' יי. הבטיר

או בני תקוֹמַת־זֶמַן אחת. כאן, כנראה, כיחם ליחיד: תקופת חיים, פרשת חייו, קירותיו של העבר. השוה יש' לית, יכ. „ישוּחַת" — ישיה, יספר. במיכן: מי יוכל לספר את רוב עניו.
¹¹³ כי נגזר מארץ חיים אין משמעותו מיתח דיקא. האסיר יושב במחשבים כמתי עולם (ח' קס"ג, ג; איכה ג', ו). כ„השך וצלמות" (ח' ק"ו, י, יד) הוא מרגיש את עצמי „נגזר" (איכה ג', נד). הוא כ„כור חחיות" (שם, נה). הוא נמשל עם „ירי בור" (ח' קס"ג, ו). רק ה' הוא חלקו „בארץ החיים" (זם קס"ב, ו).

¹¹⁴ „למי" בא גם ליחיד במיכן „לי" (יש' ס"ד, טו). ואם „למי" כאן משמעותו „להם", הרי הנביא פורץ כאן את האלגוריה ומדבר על העונם בפירוש. וזה צורת מצויה באלגוריות. השבעים גרסו „ננע לִמִּית". אם זוהי הגירסא הנכונה, אף היא אינה מוכיחה, שהעבר מדומה כנהרג, אלא משמעות המליצה: נפגע והגיע עד שערי מות. (עיין עוד להלן).

¹¹⁵ „ויתן את רשעים קברו" וגו'. מכיון שבכל הפרק אין זכר, כמיוסכם, לחחית העבר ולחקופתו מן החיים, אין להניח כלל, שהוא מדומה כהרוג וקבור. גם לפי הביאור הקבוצי לא יתכן, שהנביא לא יזכיר בפירוש את החחית מן החיים, מאחר שזוהי נקודת־מעבר מברעת, ומאחר שבכל אופן כל התיאור הוא אישי. הקדמונים היו להם קברי משפחה, וגם היו מיהדים קבר לעצמם (יש' כ"ב, טו) כאן לא נאמר, שהעבר נקבר עם רשעים, אלא ש„נתנו" את קברו עם רשעים. (ועיין עוד להלן). — „יאה עשירי" הוא מִיקְשָׁה, יש מחקנים: „ואת עשי רע". השבעים והחרגום גרסו „ואת עשירים", ולפיכך יש לשער, שהנוסחא היא: „ויתן את פִּשְׁעִים קברו ואת רשעים כמותי" (בִּצֵּל במקום „כמותי"). כמותי — לכשימות.

¹¹⁶ ויפה הסמיכו חז"ל לכתוב זה את ענין „יסירים של אחבה" (ברכות ה, ע"א).

¹¹⁷ שאין העבר מדומה כמת וקבור, אנו למדים כיחוד מכתוב זה. לא יצויר, שהנביא יפתח את תיאור נפול העבר חמת במלים „יראה זרע, יאריך ימים" מבלו

„אם תשים אשם נפשו“ הוא סתום ביותר. „תשים“ יש לתפוס לא כעתיד אלא כהווה נמשך: אם אתה שם (או: אם שמת) אותו אשם. כי העבד עדיין שרוי בשפלותו, וגדולתו הריאלית היא רק בעתיד (עיין יא—יב). משמעות הבטוי היא בודאי לא יותר מאשר: מכיון ששמת עליו עונש. ונראה, שמוטב לנקד: אם תשים אֶשֶׁם נפשו („נפשו“ במינן: אותו; הווה מל”א י”ט, ב: „אשים את נפשך כנפש אחד מהם“), כלומר: מכיון שעשית אותו סובל ונענש (השוה מש’ ל, י; תה’ ל”ד, כב, כג), תן לו שכר טוב¹¹⁸.

מענה אלהים

יא—יב הם תשובות ה’. בגלל הסבל, שהוא סבל, יראה (זרע), ישבע (ימים). מפני שבדעתו יצדיק את הרבים, את המון בית ישראל (בבית המשפט החזוני), ומפני שהוא סובל את עונש חטאיהם, מפני זה יהיה חלקו עם הגדולים אשר בארץ, כי הוא מסר את נפשו למיתה¹¹⁹, נכלא בכלא עם פושעים, וזה היה סבל על חטאם של אחרים, והוא אף התפלל על המון בית ישראל החוטא.

אם הפרק הזה מעורפל כל כך ואם קשה כל כך לעמוד על כוונתו, אין זה אלא מפני שהנביא העלה כאן על הבמה החזונית את ישראל בשתי דמויות: ישראל-הענוה-הכואב וישראל-ההמון, ה„צאן“. וגם רבוי הדוברים מכביד על הביאור. הפרובלמה של הפרק היא: סבלו של ישראל-הענוה. לסבלו של ישראל בכלל היה הסבר: החטא גרם. אבל מה טעם סבלם של הנאמנים, של „הנאנחים והנאנקים“? על שאלה זו נתנות כאן שתי תשובות. ישראל-הענו סבל בעוון העם כולה, מאחר שיש שתוף של חטא וגמול. מלבד זה רומז הנביא בנ”ג, י (ובנ”ז, טז) על ביאור נוסף: אלהים אוהב דכא ושפל רות. סבל הענוים הוא „נסיון“. אלהים רוצה בצדיק הסובל יסורים בעוון אחרים, המקבל יסוריו באהבה, המפגיע לפושעים, שעמהם נענש. כי „הדכא“ הוא

להזכיר את חתיתו, ולא עוד אלא שסבלו מסוכס כאן בסלים „דכאו החלי“. יש דכוי וחלי, אבל אין סיבה.

¹¹⁸ וגם אם נקיים את הקרי „אשם“ ונפרש את הסלה כסוכן קרבן אשם, הרי אין במליצה זו יותר מאשר נציגין האידיאה, שסבל הצדיקים הנפגעים עם הכלל מכפר על הכלל. אולם אין אידיאה זו יוצאת סתמים הרמזי של שתוף גמול. מכאן רב המרחק עד הרעיון, שמי שהוא נועד לסבל מיוחד, „משיח“, על חטאם של אחרים.

¹¹⁹ המליצה „הערה לסת נפשו“ אינה אימרת יותר משאר המליצות על האסור כבור, על דמי האסיר ל„מתי עולם“ וכו’. וחד”ל דרשו מקרא זה על משה (סיטה יד, ע”א).

יהיו „נשאי כלי ה'“, ה' ילך לפניהם כחלוצ, והוא יהיה להם גם למאסף (יא—יב).

כך הוקדר זהרה של בשורת־הנביא הראשונה. מופיע בה עתה המוטיב הישן של המלחמה האסכטולוגית עם העולם האלילי. על הבשורה נלוו צל כבד של תוכחה ואיום במשפט ונקמה: לישראל, שלא שב בכל לבו, ולגויים, שבעטים ישראל משועבד וציון עניה ומושפלת. ישׁב לא נשתנה; הוא נשאר נאמן לדעותיו. אבל המציאות נשתנתה. פרס ירשה את בבל, גם מלכות פרס היתה אלילית. ישׁב הוכרח לשוב אל עמדת ישׁעיהו וירמיהו ושאר נביאים ראשונים.

הנדרים. האידיאה של הגיור הדתי

ועם זה נשאר ישׁב אוניברסליסט כמקודם. כי מציאות זו לא נשתנתה: גורל ישראל אחוז בגורל העולם, גאולת ישראל המפורז בין העמים תהיה בהכרח מאורע עולמי, מהפכה בחיי העמים. לתשובת הגויים מן האלילות, אם גם רק אחרי המשפט, הוא נבא גם עכשיו. ולא עוד אלא שבנ״א, א—ח הוא מביע אידיאה חדשה, שהיא שיא האוניברסליזם: בפעם הראשונה מנצנצת כאן האידיאה של הגיור הדתי, שעתידי היה להתגבש ביהדות רק בזמן מאוחר ושאפשר את התפשטות אמונת־היחוד בעולם. נ״א—ח הם נקודת־מפנה, הם מונומנט היסטורי.

בין החוקרים הנוצרים יש שתופסים את הגיור הדתי של היהדות לא כאוניברסליזם אלא כהתבדלות. האמונה הישראלית העתיקה לא דרשה מן הגר דרישות דתיות, ובמובן זה היתה „ליברלית“ כלפי הנכרי. לא כן היהדות. היא דורשת מן הגר קיום כל המצוות, ואת שתוף הנכרי בעבודת־אלהים היא תולה בתנאי הקבלה השלמה של היהדות. בזה היא נשארה הרחק „מאחרי רוב הדתות“¹²⁰. דרישה זו מוצאים החוקרים ההם בנ״א, א—ז. בנבואה זו אין מרוחב־הלב של ישׁב. היא דורשת מבן הנכר, שישמור את השבת ויחזיק בברית. זהו „שטח נמוך של אידיאות“¹²¹. הנחת החוקרים היא בכל אופן, שהגיור הדתי כבר היה קיים בשעה שנאמרה נבואה זו. החשש של בני הנכר האלה, שה' יבדילם „מעל עמרי“, נובע מתנועה, שנתעוררה כאילו בעדה היהודית נגד הגרים. בירושלים היתה נטיה להתבדלות דתית

¹²⁰ רוחם, ביאורו לישי', ע' 394

¹²¹ טורי, Sec. Isaiah, ע' 427.

וגזעית. הגולה היתה רחבת־לב יותר. הנביא הזה, "מחוקק נבון וטוב לב", מביע דעתו לטובת הגרים¹²². אולם כל ההערכות האלה אינן נכונות. באידיאה של הגיור הדתי הגיעה היהדות לידי גבוש הכרת מהותה כאמונה, כשיטת אמונות ודעות, כהשקפת־עולם וכדרך־חיים. כדת אנושית־עולמית. באידיאה זו היא נפרדה בעצם מרקמת־היסוד הלא־רמית, שבה היתה קשורה בדרך גידולה ההיסטורי. בה היא נהפכה מדת לאומית לדת אנושית־כללית. הגר הדתי מקבל את דת ישראל, וקבלה זו אינה תלויה בשתוף תרבותי, חברותי, ארצי, לאומי. הגר נעשה "ישראל" מיד, גם בהיותו נכרי בתרבותו ולאומיותו. בגיור הדתי נתגבשה האידיאה של "ישראל לפי הרוח", שהנצרות התפארה בה ושהתיאלוגים הנוצרים מתגדרים בה עד היום. הגיור הדתי הופך באמת את היסוד הלאומי שבדת ישראל לסמל דתי. הדרישה, שהגר יקבל עליו את כל שיטת־המצוות הישראלית, נובעת מעצם האידיאה של הגיור הדתי. אין בה שום צמצום והתייחסות, אלא היא היא האוניברסליות. היא מניחה, שכל המצוות, גם ה"ישראליות", נתנו לכל אדם, ושכל אדם יכול לקיימן, גם אם הוא אינו בן לעם ישראל. בדרישה זו דת ישראל לא נשארה "מאחרי" הדתות האליליות. הדתות האליליות לא תפסו את עצמן כשיטת־אמונה, שאפשר "לקבל" אותה בבת־אחת, כתורת־חיים שלמה. הן לא ידעו גיור דתי בכלל. האוניברסליות האלילית נתבטאה בסינקרטיזם ובתיאוקרטיה אבל לא בגיור דתי. היהדות דרשה מן הנכרי מה שדרשה מן הישראלי. בזה היא העלתה את הישראליות לדרגת אמונה אנושית־כללית.

בימי ישעיהו השני עולה שאלת הנלוים על הפרק, לא מפני שנתעוררה אז "תנועה" נגד ה"גרים". הנלוים לא היו "גרים". הם לא היו גרים ארציים, כי הגרות הארצית בטלה עם החירבן. הם לא היו גרים דתיים, כי הגרות הדתית עוד לא היתה בעולם. הם היו תופעה חדשה לגמרי, הם היו לא גרים אלא מתיידיים, ומפני זה גרמו מבוכה והולידו "שאלה". יש"ב הוא מן הנביאים האוניברסליים, והוא רואה בחזון את תשובת העמים לאלהים. אבל חזון זה לא עורר שום שאלה מעשית בהווה. הוא היה "הלכתא למשיחא", ענין לאחרית הימים. אחר היה דינם של הנלוים. הללו היו יחידים, שפרשו כבר בהווה מן האליליות ונלוו אל דת ישראל. בתקופת הגיור הדתי היה דינם של אנשים כאלה ברור. אולם בימי יש"ב, ועוד דורות אחדים אחר־כך, הם היו פרובלמה. מה טיבם של "בני נכר" אלה? האפשר לחשוב אותם על עם

¹²² פ' ל"ק, ביאורו ליש', ע' 202 – 206.

ישראל? היש להם חלק בצפיות-הגאולה של עם ישראל? את השאלה שאלו קודם כל בני הנכר עצמם. הם היו חרדים ודואגים, שה' יבדיל אותם "מעל עמו" (נ"ו, ג).

נבואת יש"ב על הנלוים היא באמת תשובה כפולה (נ"ו, ו—ח). בנבואה זו הוא דן גם על העמים כולם וגם, במיוחד, על הנלוים המתיהדים. המקדש על הר ציון שלעתיד לבוא יהיה "בית תפלה לכל העמים", גם לעמים, שהם עכשו עובדי אלילים, בוזי אלהים ועמו. אולם ברור, שאין יש"ב יכול להבטיח לכל אומות העולם, שאלהים יקבץ אותן עם "נקבציו" ויביא אותן לארץ ישראל. אבל לנלוים היחידים, שדבקו כבר עתה בדת ישראל, הוא מבטיח, שלא יבדלו מעל עם ישראל ויעלו עם הגולה אל הר הקודש (עיין גם יש' י"ד, א). ברור, שבין החזון הכללי ובין התבטחה המיוחדת לנלוים אין שום סתירה. רק תיאולוגיה נפתלה יכולה לראות בנבואה לנלוים "שטח נמוך של אידיאות".

הנבואה לנלוים משמשת מבע למפנה ולמהפכה. הישיבה בארץ ישראל היתה לפנים ראשית ה של הגרות. דבקות הגר בתרבות ישראל ובדתו היו תוצאות ישיבתו בארץ. הארץ והחיים בתחום שלטון ישראל הם היו המגיירים. בנבואת יש"ב הישיבה בארץ היא, אפשר לומר, סופה של הגרות: היא שכר, היא יעוד והבטחה, היא גמול לכן הנכר בעד הדבקות בברית ה'. לגורם הדתי נתן כאן ערך של גורם מכריע. דת ישראל היא המשתפת בן נכר בעם ישראל ואף נותנת לו זכות לשבת בארצו. כאן כלולה כל האדיאאה של הגרות הדתית. היסוד הארצי עודנו קיים, אבל מהותו נשתנתה. אמנם, התשובה של יש"ב, אף היא אינה אלא חזון אסכטולוגי, ואת השאלה ההלכית של המתיהדים החדשים אין היא פותרת. היהדות עתידה היתה להתלבט בשאלה זו עוד במשך כמה דורות.

גם הנבואה לסריסים בנ"ו, ג—ה היא אסכטולוגית, ואין היא פסק הלכה בענין החוק של דב' כ"ג, ב. דבר אין לנבואה זו עם החוק ההוא. הנבואה מדברת על אותם מבני הנוער היהודי, שהעריצות המזרחית הטילה בהם מום, כדי שיוכלו לשרת בחצר המלך הנכרי. הללו היו בודאי לא מעטים בגולה הבבלית. אומללים אלה תהו על עצמם ושאלו, מה חלקם הם בגאולת ישראל, אחרי שהעריך האילי כאילו הכרית אותם מקרב עמם. הנביא מעודד אותם ומבטיח להם גמול: "יד ושם" בירושלים של העתיד, שהיה "טוב מבנים ומבנות".

התוכחות הגדולות. הצופים העורים

בנ"ו, ט—נ"ט, כא נתונות לנו התוכחות הגדולות של יש"ב. המוטיב של התוכחות האלה הוא אסכטולוגי. הגאולה היתה קרובה לבוא, היא עלתה במחשבה, אבל ישראל לא שב, הוא שקוע בחטא ומעכב את גאולתו. מפני זה הגאולה תבוא עם יום הדין.

בתוכחות המוסריות שבקבוצה זו אין מוטיב מעמדי מובהק, כמו בתור כחות ראשוני הנביאים הקלסיים. התוכחה מכוונת נגד העם בכלל. רק התוכחה הראשונה (נ"ו, ט—נ"ז, ג) יש בה יסוד מעמדי מסויים: היא מכוונת נגד ראשי העם.

הצופים־הרועים הם עורים ואינם שומרים על העדר. העדר נתן סרף לכלבים עזי נפש. יש אומרים, שתוכחה כזאת יכולה להאמר רק בארץ ישראל, ששם היו לעם "רועים" משלו. אבל במדינת־יהודה הפרסית לא היו לישראל מושלים משלהם. החורים והסגנים היו נציגיהם לפני השלטון, אבל המלך האילי ופקידיו היו המושלים האמתיים, והם שעשו בעם וברכושו כרצונם נח' ט', לו—לז). אולם שרים ונציגים היו ליהודים גם בגולה. הנביא אינו מאשים את הרועים, שהם עצמם פוגעים בצאן (השוה יחז' ל"ד). הם רק צופים עורים ו"כלבים אלמים". הם אינם שומרים, הם אוהבים לגנום פונים "איש לבצעו", לבם למשתה יין ולשכר. ומפני זה העדר מופקר ל"כלבים עזי נפש", וכל חיות שדה וער יכולת לבוא ולטרוף באין כפריע. זוהי תוכחה נגד שרי העם בגולה, שלא הגנו על העם מפני נגישות פקידי הממשלה או אויביהם מעם הארץ. גם בגולה יכלו השרים להגן על דלת העם. אבל הם לא מלאו את חובתם. על זה הוא מאיים עליהם בפורענות¹²³.

¹²³ כי מפני הרעה נאסף הצדיק (נ"ו, א) ששמעוהו, כנראה: הצדיק נאסף מפני הפורענות המתרגשת לבוא, שבה יקבלו ראשי העם את גמולם. נ"ו, ב הוא, לפי הביאור המקובל, די תפוח. האם זוהי נחמה, שהצדיק הנספה באשמת הרשעים ינוח בקבר? דו"ה תופס את הפסוק כחלונה מרה. אבל אין המלים מתאימות לכך. לפיכך נראה, שבאן מדובר בקצור על ה"שלום", שיבוא אחרי הרעה: אחרי כן "יבוא שלום" (כנוי לישועה, עיין נ"ו, יט; נ"ד, י, יג; ס', יז; ס"ו, יב), ואז ינוחו הולכי נכחות על משכבם. הסנוחה על המשכב באה במקרא כמה פעמים כמליצה לכשתון ושלוה (ויק' כ"ו, ו; יחז' ל"ד, כ; הושע ב', כ; תהי' נ"ו, ו; ד', ה, ט; קס"ט, ה).

אלילות בעבר. לעג ומרי בהווה

התוכחה בנ"י, ג—ג היא תוכחה על האלילות. השאלה היא, כלפי מי מכוונת תוכחה זו. התוכחה פותחת בלשון רבים: ואתם קרבו הנה, בני עננה, זרע מנאפת וזנה (ג) ¹²⁴. אבל מפסוק ו ואילך באה במקום לשון נוכחים לשון נוכחת: בחלקי נחל חלקך וגו'. ברור, שבמקום בני המנאפת באה המנאפת עצמה ושוזיה תוכחה לאומית כללית בסגנון יחו' ט"ו וכ"ג. הנביא מזכיר פולחן בין העצים, עבודת במות, "תחת כל עץ רענן", שחיטת ילדים בפולחן סתרים, נסך ומנחה ל"חלקי נחל", זנות אחרי אלילי עמים רחוקים. התוכחה היא מסוג התוכחות של הנביאים על עבודת האלילים בארץ ישראל. אבל אין יסוד להניח, שהיא מכוונת נגד ה"שומרונים" או עובדי אלילים ישראלים בארץ בימי בית שני. כבר הטעמנו, שבעז', נח', חגי', זכ', מלאכי אין שום זכר לאלילות עממית כזאת. וגם אין להניח, שזהו קטע מנבואה עתיקה. הנביא מדבר אל בני דורו בגלות בבל. תלונתו היא: "על מי תתענגו, על מי תרחיבו פה, תאריכו לשון?" (ד). זהו קהל, שלגלג עליו ועל נבואת הגאולה המפוארה, שנבא בימי נצחונות כורש ושלא נתקיימה. לעג כזה נזכר גם בס"ה, ה. אלה הם אנשים, שחזון הגאולה הוא להם חזון שוא, ועמהם הוא מדבר משפטים. אמנם, הגאולה עוד לא באה, אבל לזה יש סבה: על ישראל עוד רובץ החטא הכבד של הזנות האלילית בעבר. הלעג הזה גופו מעיד על טיבם של בני הדור: הם עצמם "ילדי פשע, זרע שקר", "בני עננה", בני אומה עמוסה חטא. הראויים הם לכפרה ולרחמי גאולה? ה—יב הם סקירה היסטורית, ויש להניח, שהאידיאה המובעת בכנויים "בני... זרע... ילדי... זרע" (ג—ד) נמשכת עוד בפסוק ד ושבזה חל המעבר מן ההווה אל העבר: אתם זרע העוננה והמנאפת, בני "הנחמים באלים תחת כל עץ רענן" וגר', ומתוך כך התוכחה מופנית בהמשך כלפי העוננה עצמה. ו—יב טבועים במטבע ברור של סקירה היסטורית. כל הפעלים הם בלשון עבר. הסממנים שאולים מסקירותיו ההיסטוריות של יחזקאל. הנביא סוקר את חטאי העבר, חטאי דורות, את עוון האבות, אשר קטרו על ההרים (ז, ה' הושה ס"ה, ז), וטעם הסקירה נתן בסוף פסוק ו: "העל אלה אנחם?" היכול האל לשכוח את כל זה? הראויים הם בני הדור לכך? העם מרה באלהים, זנה אחרי אלהי הגויים, בטוב לו לא ירא את אלהיו, כי האל היה "מחשה" ומאריך אפו. בפסוק יג הנביא חוזר מן הסקירה ההיסטורית אל ההווה. אם העם מלעיג וממרה —

¹²⁴ לפי תקנון של קלוסטרמן במקום "מנאף וחוננה". השבעים נרסו: "מנאפים

במה הוא בוטח? האם יצילו אותו העצבים בשעת צרה? הלא את כלם „ישא רוח“. רק באלהים יש מחסה, ורק לחוסים בו מובטחת הגאולה¹²⁵. את התוכחה נגד המלעיגים היא מסיים בנבואה חדשה לקבוץ גלויות (יג—יט). את הבשורה הוא מיחד ל„נדכאים“ ולשפלי הרוח הנכנעים לאלהים באמת ובאמונה. כי האל לא יריב לעולם ולא יקצוף לנצח. אלהים קצף על ישראל והכה, אבל ישראל הלך „שובב בדרכי לבר“ גם אחרי המכה, ולפיכך לא נגאל עד כה. אבל נאמן הוא אלהים, שירפאהו וישלם נחומים לו ולאבליו¹²⁶.

ילקוט התוכחה והמשפט

הילקוט האחרון של נבואת ישׁׁב (נ״ח—ס״ו) הוא ילקוט התוכחה והמשפט. יותר מאשר בנבואותיו הקודמות הוא מדבר משפטים עם בני דורו. עוד בנ״ו החטא הוא היסטורי. התוכחה היא תוכחה על האלילות ההיסטורית. מנ״ח ואילך הוא מוכיח את בני הגולה על החטאים שלהם עצמם. ועם זה גובר בתוכחתו היסוד המוסרי. נ״ח—נ״ט הם כולם תוכחה מזסרית. האלילות, שעליה הוא מוכיח את העם בילקוט זה, היא לא „ההיסטורית“. את עבודת הבמות ואת עבודת הפסילים אינו מזכיר. זוהי אלילות חדשה, שצצה בין הגולים בהשפׁ

¹²⁵ כפׁׁי התוכחה יש מן הסעירפל, וגם כנוסח יש לקויים. חלקי הנחלׁ (ו) הם, כנראה, גלי אכנים, מיני מצבות (השוה בריׁ ליׁא, מה—נבׁ), שהיו פסידים כנחלים ועובדים עבודה לפניהם. וכרונגׁ (ח) רומז, כנראה, על איזה סימן של קובת זונה. מאתיׁ אין לו משמעות, ואולי צׁלׁ: „צמח גליתׁ“ (השוה מׁו, כׁ: „גלי צמחׁ“). כלומר: התערטלה למשכב. „ותכרתׁ כבר תכנוׁ: ותכריׁ“ (הושע גׁ, כׁ). „משכבםׁ—שכיבתם, דודיהם. במקום „חיותׁ אוליׁ: „פניתׁ—פנית להם מקום כמשכבך. במקום „ותשרי למלךׁ (ט) אוליׁ: „ותשחי רגלךׁ“ (השוה רבׁ ליׁג, כדׁ: עסׁ וׁ, וׁ; ועיין לוקס וׁ, לחׁ; יוחנן יׁב, גׁ). „ותשפילי עד שאלׁ אינו רומז על עבודה אלהי שאל. רמזי כזה אינו במקרא. הכשוי משלים את „עד מרחקׁ: הגזת עד שאל כחשושׁ, וזוהי הפלגה על דרך תהׁ קליט, הו עסׁ טׁ, בׁ. — על „חית ירךׁ קשה לעמוד. השמשות היא, כנראה: מצאת כל מחסורך, על כן „לא חליתׁ“ (לא דאגת, השוה שיׁא כיׁב, ח). פסוק יאׁ ואת מי דאגת ותיראי עד כדי שתכזבי ותעלימי מעשיך? כלומר: עשית כגלוי, כי אותי לא יראת. „צדקהךׁ (יב) הוא לענ. במקום „קבוציךׁ (יג) יש גורסים „עצביךׁ.

¹²⁶ „דרכיו ראייתׁ (יד) הוא די חסות מיר אחרי. בדרך לבוי. ואולי צׁלׁ: צדיו (רכים מן דך, עיין מׁשׁ כׁו, כת) או צדיו (מן דכי — דכאון). והו המשך נאה לפסוק מו, לנבואה על הדכאׁ.

עת הסביבה. המוטיב הנפשי של התוכחות הללו היא התהייה על התמהמהות הגאולה. יש עם יהודי הדורש אלהים, המתפלל ומצפה לישועה. הללו חושבים את עצמם לצדיקים ומתאוננים על האל, שאינו שומע תפלתם. יש בין הגולים גם „עזבי ה'". השכחים את הר הקודש, הנגררים אחרי האלילות של הסביבה. הללו מתיחסים בבזיון ולעג אל הנאמנים ואל תקוותיהם. אולם יש בין הגולים גם חרדים אל דבר ה', ענוים, נדכאים, אכלי ציון. עליהם נמנה הנביא עצמו, ואת הלך-רוחם הוא מביע. התמהמהות הגאולה מדכאה גם אותה, והוא מוציא את רוחו בקינה ותלונה מרה כלפי מעלה (ס"ג, ז—ס"ד, יא). אבל איתן הוא באמונתו. הוא מצדיק את הדין על ישראל. הוא מאמין, שהחטא הוא המעכב. אולם הישועה בוא תבוא. ישראל מסובל חטא. אבל עם זה הוא העם היחידי הנושא בקרבו את הכרת האלהים, ומדתו המיוחדת הזאת היא התופעה ההיסטורית המכרעת. הריב בין האלהים ובין העולם האלילי הוא ריב ישראל, ורק בישועתו יבוא הקץ לשלטון האלילות. הישועה תבוא ביום דין ומשפט לרשעים. יותר מאשר קודם הוא מסמל את אמונתו בתיאורים מופלגים של תפארת ירושלים לעתיד לבוא.

המוסר והפולחן החדש. מעשי חסד. שבת

התוכחה בנ"ח היא משיאי התוכחה המוסרית הנבואית. יש"ב נוגע כאן בשאלה, שלא דן בה לפני כן: שאלת הפולחן והמוסר, שהוא חוזר אליה גם בס"ו, א—ג. העם, שהוא מגיד לו את פשעו, הוא עם הדורש אלהים יום יום, חפץ לדעת דרכיו, שואל משפטי צדק, חפץ קרבת אלהים. העם הזה צם ומענה את נפשו, והוא מתאונן על אלהים: „למה צמנו, ולא ראית, ענינו נפשנו, ולא תדע?" (ג). העם חושב, שהוא ראוי לגאולה, והוא מערער על מדת הדין. את העם הזה הנביא מוכיח. אלילות אין הוא מזכיר. תוכחתו היא כולה מוסרית. לשוא העם חושב את עצמו לגוי „אשר צדקה עשה ומשפט אלהיו לא עזב" (ב). צדקתו לא צדקה, וצומו לא צום, ובהם לא יושע. הן ביום הצום לבם לעסקיהם, הם נושים ונוגשים, נצים ורבים, מכים באגרוף רשע. הם נקהלים לצום, רק כדי להשמיע קולם ולהראות כצדיקים לאלהים באמת¹²⁷. לא בצום כזה ירצו לאלהים. הצום, שאלהים דורש הוא: להתיר אסורים, לשחרר רצוצים (כלואים או משועבדים בחובם), לפרוס לחם

¹²⁷ כנ"ח, ד יש לגרס אולי: „לא חצומו כי אם לחשטיע כסרים קולכם". את

נוסח המסורת ספרשים: כיום אין אתם צמים צום, שכן ישמע קולכם בשמים.

לרעב, להביא עניים הביתה, להלביש ערומים, להשביע נפש נענה, לא להתקלס ולא לדבר און.

תוכחה זו מנסחת בסוּח חדש את התורה הנבואית על עליונות המוסר. את פולחן הקרבנות אין הנביא מזכיר. הוא מוציא משפט על הפולחן החדש, פולחן בית־הכנסת, שנוצר בגולה. העם מתכנס לדרוש „משפטי צדק“, לשמוע תורה, לצום ולהתפלל. העם מאמין, שבזה הוא מביע את נאמנותו לאלהים בנכר, שבזה הוא מתקרב לאלהים ומראה את עצמו ראוי לגאולה. על החסידות החדשה הזאת הנביא חורץ את משפטו: גם זו היא רק פולחנות חיצונית, ואין לה כל ערך. חסד חפצתי ולא צום — זהו שיא חדש של התורה הנבואית על עליונות המוסר. התורה הזאת בודאי קשה היתה לאוזן יותר מתורת הנביאים הראשונים. החסידות שלאחרי החורבן היתה כשהיא לעצמה הכרות־אמונה, התקדשות לאלהים ולמלחמה באלילות, והעם חשב אותה לצדקה לפני האל־הים. אבל הנביא דוחה גם את החסידות הזאת. גם היא אינה צדקה בלי טוב מוסרי. וגם בדרישות המוסריות שבפרק זה יש נעימה חדשה. הנביאים לפני דרשו צדק ומשפט, הוכיחו על עוות הדין, על שוד עניים, על דכּוּא ועוֹשֶׁק. אולם ישׁ״ב דורש יותר: הוא דורש מעשי חסד, מתן לחם ומלבוש ומחסה לעניים. הוא דורש רחמים: „ותפק לרעב נפשך“ (י). בצדק ובחסד וברחמים הוא תולה את גאולת ישראל.

אין ספק, שהגמול, שהוא מבטיח לעם על התשובה המוסרית, היא הגאולה מן הגלות, אף־על־פי שרוב המליצות בח—יב הן כלליות. החשך והאור (ח, י) הם בנבואותיו סמלים לגלות ולגאולה. גם ה„אַרְכָּה“ (ח) היא רפואה למכת הגלות (השוה נ״ג, ב, ד, ה; נ״ו, יז—יח). בפסוק ח הוא אומר: „והלך לפניך צדקך, כבוד ה' יאספך“, וזהו וריאציה לנבואת קבוץ גלויות בנ״ב, יב. „ובנו ממך חרבות עולם, מוסדי דור ודור תקומם“ (יב) מקביל לס״א, ד, הקבוע בסדרה של נבואות גאולה (עיין ס״ג, ח; ס״א, א—ב; ס״ג, ה, י—א).

את התוכחה מסיים הנביא בדבר על השבת (יג—יד). גם השבת צריכה להיות חסד ולא חובה חיצונית. השבת צריכה להיות יום קדוש באמת, יום של עונג לכבוד אלהים, יום של נופש לאדם מן העמל לפיו ולכיסו, ממעשה „חפציו“ ו„דרכיו“ (יג), יום של התרוממות על בקשת ערכים חמריים. השבת היתה גם יום מנוחה לעובד, והיה בה ממדת הרחמים על כל חי. הנבואה על השבת מתאימה איפוא לאידיאה של הפרק, ורק מתוך נוקשות תיאולוגית פרוטסטנטים ליברלים „מוחקים“ אותה. גם נבואה זו מסתיימת בהבטחת גאולה.

תוכחה, קינה, וידוי

תוכחה מוסרית הוא גם פרק נ"ט. גם בפרק זה המוטיב היסודי הוא: התמהמהות הגאולה. הפרק הוא תערובת של תוכחה וקינה וידידי ונבואת עתיד, ויש בו מהשפעת לשון החכמה. לא קצרה יד ה' מהזשיע ולא כבדה אזנו משמוע את תפלת העם המתפלל לגאולה. בשל החטא אין האל שומע את תפלתם. את החטאים מונה הנביא כאן, לא כמו בנ"ח, בצורה נוסחאית: דם ושקר וחמס ושוד. אלילות אין הוא מזכיר גם כאן. בט—יג הנביא מזהה עצמו עם העם ומדבר בסגנון הקינה והידידי. בשל החטא הכוסרי העם שרוי בחושך, הוא משוע לישועה, ואיננה. ומפני שאין צדקה ואין משפט, אל נקמות יופיע לעשות משפט. האל יגמול לאויביו הגזיזים. אבל הוא יעשה משפט גם בישראל: הוא יבוא כגואל לציין, אבל רק לשבי פשע (כ).

נגד המתנכרים. אלילות ביתית

מסוג אחר היא התוכחה בחטיבת הנבואות ס"ה—ס"ו. התוכחה הזאת היא ביסודה דתית-פולחנית, אבל יש בה גם נעימה מוסרית. העם, שהנביא מוכיח אותו בס"ה—ס"ו הוא לא העם של נ"ח—נ"ט אלא של נ"ז. אין אלו דורשי אלהים וחפצי קרבתו, אין אלו מתענים וכמהים לגאולה. הוא פונה בתוכחה אל „עם סורר" (ס"ה, ב), מכעסי אלהים (ג), „עזבי ה'", השכחים את הר קדשו (יא). אלה הם מתנכרים קיצוניים. הם נגוד לעם הדורש אלהים (י). שתי מדות יש בהם, כמו באלה של נ"ז: הם מתנכרים לשאיפת הגאולה, שונאים את העננים ומלגלגים על צפיתם לגאולה (ס"ה, יא; ס"ו, ה), והם נוטים לאלילות (ס"ה, ג—ז; יא; ס"ה, ג, יז). גם כאן הנביא מזכיר להם, כמו בנ"ז, את עוון האבות בשבתם על אדמתם: את הקטר על ההרים והגבעות (ס"ה, ז). אבל הוא מוכיח אותם גם על האלילות שלהם. האלילות הזאת היא לא עבודת פסילים, אלא מין פולחן-מחשכים דמוני-מגי. אפיני הדבר, שאף כאן אין הנביא מזכיר עבודת-אלילים פומבית. אין הוא מוכיח את המתנכרים על עבודת אלילים במקדשים, על חגים אליליים, על פולחן של כמרים ותהלוכות עם, על השתתפות בפולחן הלאומי של סביבתם האלילית. הפולחן, שהוא מזכיר, הוא פולחן ביתי, מאחורי הגדר. הם זוכים בגנות, מקטרים על הלבנים, יושבים בקברים ולנים בנצורים (לדרוש במתים וברוחות), אוכלים בשר חזיר, שקץ ועכבר בסעודות פולחניות (ס"ה, ג—ה; ס"ו, יז), עורפים כלבים לשעירים (ס"ה, ג). הגנות נזכרו פעמיים (ס"ה, ג; ס"ו, יז), קרבן החזיר שלש פעמים (ס"ה, ד; ס"ו, ג, יז). פולחן זה וכן עריפת כלבים ואכילת שקצים פולחנית נזכרו רק בקובץ זה. אלו הם מנהגים, שהגולים קבלו ודאי מן הערב-רב האלילי, שנקלעו

לתוכו בגלות האשורית־הבבלית. בס"ה, יא הנביא מזכיר שני אלילים בשמם: עוזבי ה' עורכים שלחן לגד וממלאים ממסך למני. זהו או פולחן שעירים ישראלי עתיק או גם זהו פולחן, שקבלו מן הערב־רב האלילי בנכר¹²⁸. המתנכרים האלה לא נבדלו מקהל הגולה ולא דבקו בגויים. הם ישראל הסורר, המסובל עוון אבות. האלילות שלהם, לא כאלילות של הגויים, היא חטא. עליהם חמת אלהים היא „אש יקדת כל היום“ (ס"ה, ה). אלהים יפקוד עליהם את עוונותיהם ועוונות אבותיהם גם יחד (ס"ה, ז). אולם התנכרותם היא לא רק דתית אלא גם לאומית. הם אינם מאמינים בגאולה ואינם מתפללים אליה. הם העם, אשר אליהם אלהים קרא, ולא שמעו, דבר, ולא ענו (ס"ה, א, יב; ס"ו, ד). בגללם נתעכבה הגאולה. ביניהם ובין הענוים, עבדי ה', החרדים אל דברו, נגוד עצום. הם שונאים את הענוים, מנדים אותם (דוחים אותם בכוח) על קנאותם לשם ה'; הם מלעיגים עליהם ואומרים: „יכבד ה', ונראה בשמחתכם“ (ס"ו, ה). הנביא נבא להם, שהשמחה בוא תבוא אבל היא לא תהיה שמחתם. עבדי ה' ישמחו, והסוררים יבושו (ס"ה, יג; ס"ו, ה). יום הגאולה יהיה יום דין להם: כולם יכלו בחרב (ס"ה, יב). את הרי יהודה יירשו הבחירים והנאמנים (ס"ה, ט). למענם תהיה פליטה לישראל (ס"ה, ח).

פולחן ומוסר. דרישת תשובה פנימית. בית המקדש
את יחס הנבואה הקלסית לפולחן מביע הנביא גם בתוכחה בס"ו.
א—ד.

זוהי הנבואה היחידה, שמתוכה אנו שומעים את בת קולה של התנועה הריאלית, שקמה אז בגולה לעלות ולבנות את הבית ברשיון כורש. איך התיחס הנביא אל תנועת העלייה? ברור, שכורש לא מלא את התקוות, שהוא תלה בו תחלה. העלייה הריאלית לא היתה הגאולה, שהוא צפה לת. אולם תנועת העלייה כשהיא לעצמה היתה בטוי של נאמנות העם לה. אין ספק, שהנביא הכיר באפיה זה. אולם התופעה הזאת עצמה עשויה היתה להגביר את מצוקת השאלה, שהטרידה אותו אז. אם העם נאמן — מפני מה יש רק עלייה זו בחסד המלך האלילי? מפני מה הגאולה האמתית מתמהמהת לבוא? בס"ו, א—ב הוא נותן את המענה הנבואי על שאלה זו: הנאמנות הזאת עדיין אינה התשובה האמתית, שהאל דורש מעמם, כדי שיהיה ראוי

¹²⁸ היתה מנהג יחודי בכל לערוך סטח לגד (ערסא דגדא) — למולי הכית (מנחורין ב, ע"א, עיין שם רש"י). חשוה גם בראשית רבה פרשה ע"א (גדא דביתא).

לגאולה הש' אה. למרות הנאמנות, החטא עדיין קיים ומעכב. כורש הרשה לבנות את בית המקדש, והסכוי הזה לבנות בית לאלהים בעיר הקודש הלהיב את העם. זה היה סכוי לספק את הצורך להקים את הפולחן החוקי, שהושבת עם החורבן. תנועת העלייה היתה פולחנית ולאומית. העם האמין, שעם הקמת הפולחן האמתי יתרצה אל אלהיו והאל ישיב לו את חסדו. בהלך־רוח זה הנביא נלחם כאן, כמו שכבר נלחם בדומה לו בנ"ח. לא הפולחן הוא הנתיב אל החסד האלהי. לבנין בית המקדש צפה גם הנביא עצמו. כמו שאנו למדים משאר נבואותיו. הבית הוא בנבואותיו סמל תפארת ישראל ואלהיו לעתיד לבוא. אבל הבית כסמל התפארת הוא ענין אחד, והבית כמפעל פולחני אנושי הוא ענין אחר. לפי הרגשת העם הוא ממלא במאמצים הגדולים לבנין הבית את חובתו הראשית כלפי האלהים. לפי הערכת הנביא אין הדבר כן. עדיין חסר העיקר: חסרה התשובה הפנימית, הדתית־המוסרית.

על בנין הבית. פולחן ומוסר. דרישת הענוה

בס"ו, א יש"ב נותן בטוי נמרץ לתפיסת־הפולחן הישראלית, שמתוכה צמחה תורת עליונות המוסר של הנבואה הקלסית. האל הוא יוצר הכל, כל העוֹלָם הוא היכול, ואין הוא זקוק להיכל בנוי בידי אדם. שבו ימצא לו מקום מנוח, כתפיסה האלילית. זהו משפט חרוץ לא על הבית בלבד אלא על הפולחן כולו. אין לפולחן ערך על־אלהי, מגי־מסתורי, כתפיסה האלילית, ואין הוא משפיע שפע חיים לאלהות. לא בפולחן האדם מתרצה לאלהים: "ואל זה אביט — אל עני ונכה רוח וחרד על דברי" (ב). בפרק נ"ח הנביא נסח את דרישתו ברוח עמוס: צדק, ומשלו הוסיף: צדק עם רחמים, ובסיום על השבת השלים: התרוממות על בקשת ערכים חמריים, בקשת הקדושה כערך עליון. בס"ו, ב הוא מנסח את הדרישה ברוח הוֹשֵׁעַ: חסד, דבקות־אמת באלהים. את האדיאה הזאת הוא מעצב בסמל מיוחד: הוא דורש "עניות", ענוה וכניעה לאלהים, שמירת דברו מתוך חרדת קודש. דרישה זו כוללת את הדרישה המוסרית שבנ"ח. הנבואה תפסה את הצווי המוסרי כגלוי רצון אלהים. היא דרשה קדושה מוסרית מתוך חרדה לדבר אלהים. העני לפני האלהים הוא גם נגוד לנוש וחומס ולמכה באגרוף רשע. רק הקדושה הדתית־המוסרית היא הנתיב אל החסד האלהי¹²⁸.

¹²⁸ לשיא של פרשנות נחלת ואכסורית סגיע דוהם כביאורו לנבואה זו. בנביאיה זו היא סוגא הכחז החננדית ל"שוארינים" ולרצונם לכנות סקדש לעצמם והנחנח על בית הבחירה בירושלים. "ואת כל אלה ירי עשתת" ונ"ו מוסב על בניני בית המקדש

בס"ה, ג—ד הנביא עובר מן הפולמוס הכללי נגד הפולחנות אל דברי תוכחה נגד גלויי פולחנות קונקרטיים בדורו. את טענתו הכללית הוא ממחיש: יש שוחט שור לאלהים, והוא גם מכה או הורג איש, יש זוכה שה או מעלה מנחה לאלהים, והוא גם עורף כלב או מעלה דם חזיר לשעירים, יש מקטיר אזכרת לבונה, והוא גם מברך על זבח חמס¹⁸⁰. מעשי פולחן חוקיים יכולים איפוא להתאחד עם מעשי תועבה מוסריים או דתיים. מכיון שלפי ס"ה, א—ב המקדש עוד אינו בנוי, הרי שאין הנביא מתאר בג—ד מקריבי קרבנות

י

בירושלים! אחרי הביאור הזה נגדרו כמה חוקרים, וכיניהם סקינר, אף-על-פי שהוא דוחה את הביאור של דוחם לפסוק ב. — מלאכותי הוא הביאור של פולק, בעקבות כמה חוקרים אחרים, שבס"ו, א—ב נשללים כהחלט בנין בית המקדש ופולחן הקרבנות. כאן כאילו באה לידי בטוי מגמה נבואית, מנוגדת לכהנית, ששללה את פולחן הקרבנות, חשבה את חורבן המקדש לגלוי רצון האלהים לשים קץ לפולחן המקדש, ודרשה להחליף בתחלת את הפולחן הישן בעבודת-האלהים של בית הכנסת (ביאורו ליש"ב, ע' 288—289). אולם למציאות מגמה כזו יכול פולק להביא כאמת רק ראייה אחת — מן האבנגליון (יוחנן ד', כד). הראייה מיר' כ"ט, ה ואילך היא מסלופי החסודים של פולק, כמו שאפשר ללמוד מכ"ט, יד; כ"ו, כא—כב ומשאר נבואות ירמיהו. הנסיון למצוא בדברי הנביאים שלילה עקרונית של הפולחן המקדשי נובע מן המגמה הנוצרית לתאר את הנצרות (שלא חיה לה פולחן של קרבנות) כ"הגשמה" הדרישות הנבואיות. אבל הנסיון הוא נסיון כסלי. גם ביש' ס"ו, א—ב אפשר למצוא שלילה עקרונית של המקדש רק על-ידי נחוק הפסוקים האלה מכל שאר הנבואות שביש' מ'—ס"ו. אבל בשיטה פרשנית כזאת אפשר לחשוב הכל. אולם אף בפסוקים אלה אין שום רמז לנגוד בין שתי שיטות פולחן, ישנה ומתקדמת (פולק שם). הנגוד הנבואי הוא: פולחן ודחיות-אמת מוסרית. המענה הנבואית מכוונת נגד הערכת כל פולחן כערך עליון. טענת הנביאים חלה גם על פולחן מסוג עבודת בית הכנסת, עיין עמ' ה', כג; יש' א', טו; יר' י"ד, יב; זכ' ז', ה—ו. התוכחה ביש' ג"ח מכוונת כולה נגד פולחן בית הכנסת. מובן, שהפולמוס הנבואי כזו יפה גם נגד הפולחן המתקדם של הנצרות, וביחוד נגד כל מה שקשור בקרבן האלהי. השוה למעלה, כרך ב', ע' 70—74, 471, הערה 65.

¹⁸⁰ מכות ושפיכות דמים נזכרו גם בנ"ח—נ"ט. יש אומרים, ש"מכה איש" מובנו פולחני: מקריב אדם. אבל לא מצינו לשון "מכה" בקרבן. "מברך און" יש מפרשים: מברך אליל. אבל לא מצינו לשון ברכה באלילים. הפלה "און" ביש' ג"ה, ו; ג"ח, ט; נ"ט, ד, ו, ז משמעותה מוסרית. וגם בס"א, כט "און" הוא חאר לפסילים ולא כנוי קבוע. ואין ספק, ששם גירסת התרגום נכונה: "אין". המנהג לברך את הזבח נזכר בש"א ט', יג. והשוה מש' ט"ו, ח; כ"א, כו; בן מירא ל"ד, יח ואילך.

בירושלים ממש אלא טפוסים אנושיים, שראה בבני עמו. הקהל היה די מנומר. אנשי אגרוף ושופכי דמים היו גם בין „דורשי אלהים” שבנ”ח—נ”ט. גם אלה היו מן המתגעגעים על המקדש. ואף בין עורפי הכלבים וזוחתי החזירים היו בודאי אנשים, שגם את הר הקודש לא שכחו. הם השתמשו בזבחים אליליים־מגיים, כדי להדיח מעליהם אילו סכנות, שהיו צפויות להם, ולהם הנביא נבא, שאת „מגורתם” (את הרעות, שהם רוצים להדיח) אלהים יביא עליהם. אולם אף בין אלה היו אנשים, שצפו לקימום הפולחן הנכון במקום הנכון. את תעלולי כל אלה במקדש הנביא רואה בחזון. הם משמשים לו דוגמא לפולחן חוקי עם מעשי תועבה יחד. את כל אלה הוא רואה כנושאי החטא המעכב את הגאולה.

משפטים עם האלהים. קינה ותלונה

אולם עם כל אמונתו האיתנה של יש”ב בגאולה קרובה ועם כל בטחונו העמוק, שרק החטא הוא המעכב, אין הוא יכול להתעלם מן הטרגיות שבגורל ישראל ומכובד הסבל, שהוטל עליו. הוא מוכיח קשות את ישראל. אבל הוא גם מדבר „משפטים” עם אלהיו. בתוכחותיו הוא נותן בטיי למדת הדין. אבל בקינה ובתפלה הוא משוע למדת הרחמים והחסד. מדת הדין מאריכה את הגלות ומקיימת את שלטון הגויים. שלטון הגויים הוא שלטון האלילות והרשע. שלטון האלילות והרשע הוא חלול השם. הגלות נועדה לצרוף את ישראל ב„כור עניי”. אבל היא גם נסיון קשה. היא מקשיחה את הלב, היא מגבירה יאוש ואי־אמונה, היא מאריכה את החטא. זהו הגורל הטרגי. ועל זה הוא מדבר „משפטים” עם אלהיו.

הלך־רוח זה מביע הנביא בקינה האדירה בס”ג, ז—ס”ד, יא. רקע הקינה הזאת הוא: התמדת הגלות והחורבן. את העליה ברשיון כורש אין הנביא פוקד. בחזון הוא רואה את ירושלים האלמנה שרויה באבל. ערי ישראל חרבות, ציון היא מדבר, המקדש שרוף, השעבוד האלילי נמשך. העליה לא גרעה. כלום מסאת הגלות והחרפה, לא שנתה כלום בגורל ישראל, לא קדשה את שם אלהיו. ועל זה הוא מקונן. הוא פותח בהזכרת חסדי אלהים עם ישראל בעבר. בפתח דבריו ובכל המזמור הוא פורט על נימת החסד והרחמים. כל הטוב, שנתן לישראל בעבר, היה חסד אלהים. אבל ישראל מרה וחטא, והאל נהפך לו לאויב. בזה הוא מצדיק את הדין. אולם לבו הומה לזכר התפארת האבודה ולשם אלהים המחולל. בישועת ישראל עשה לו האל „שם עולם”. ועתה ישראל מושפל, והאויב האלילי חוגג. ומפני זה הנביא פונה אל מדת הרחמים והקנאה. הקטגור נהפך לסנגור. יותר מזה: הוא

מפנה את תלונתו כלפי אלהים. אלהים הוא המתעה את עמו מדרכיו ומקשיהו לבו מיראתו. את החטא עצמו הוא רואה כעונש אלהים. מפני שהאל קצף והסתיר פניו מישראל, שקע ישראל בחטא ונמסר ביד העוון. בקינה זו אין הבחנה בין צדיקים ובין רשעים. הנביא רואה כאן את ישראל על כימת ההיסטוריה העולמית: ישראל מול העולם האלילי. על העם כולו יצא הקצף, מן העם כולו נטלה התפארת. הוא כולו טמא, כולו שקוע בחטא. מפני חמת אלהים אין הוא יכול לחזור בתשובה ולקרוא בשם אלהים. ועם זה ישראל הוא עם הקודש, עבדי אלהים, שבטי נחלתו. "הן הבט נא: עמך כלנו" על הבימה העולמית צרי ישראל הם צרי אלהים. ערי ישראל הן ערי הקודש, המקדש החרב הוא המקדש, אשר בו הללו את האלהים. מפני זה הנביא משועל לאל גואל להופיע ולהודיע שמו לצריו¹³¹.

מסוג התלונה הסוערת הדופקת בשערי השמים הן גם הנבואות בס"ב, א. ו-ז. הנביא, שנמשח לבשר עניים ושנשלח לקרוא קריאת דרור ושחרור לגולים (ס"א, א-ב) מבטיח, שלא יחשה ולא ישקוט עד שזעקתו תשמע וישועת ציון תבוא (ס"ב, א). על חומות ירושלים ההרוסות הוא מפקיד "שמרים", אשר לא יחשו גם הם כל היום וכל הלילה, ואל השומרים החזוניים האלה הוא פונה: "המוכירים את ה', אל דמי לכם, ואל תתנו דמי לו עד יכונן ועד ישים את ירושלם תהלה בארץ" (ו-ז)¹³².

¹³¹ כפריים יש בקינה זו כמה קשויים ולקויי נוסח. כס"ג, ז יש לגרים אולי במקום "כעל" — "על" (גמול, כמוכן: כל הגמול אשר נמלנו ונוי). השוה להלן, הערה 133. יא: "ויוכר" — מוטב: "אוכר", השוה "ה' ע"ו, ד, ו, יב: אוכרה, אוכרה, אוכור. "משה עמו" צ"ל "משה עברו", את רעה צאנו, לפי גרסת התינוס: "אית רעה צאנו". הנוסחה "רעה טובה ס'רעי" כס"ג, יח-ס"ד, ב יש דברים, שאליהו עתיד לדרשם. יח: למצער, אולי: "כמצור", הנושא — "צרינו", "רש"ו" במשמעות, הורישו. שיעור הכתובים יט ואילך: לוא קרעת שמים וירדת ולוא נולו הרים ספניך כהססים הנשרפים באש וכמים שהאש סבעה אותם, כדי להודיע שכן לצריך, — היו גוים חרדים מפניך, בעצותך נפלאות אשר לא פללנו, אשר מקולם לא שמעו ולא האזינו ושעין לא ראתה, שאל וולחך יעשה כן למחכה לו. — סוף פסוק ס"ד, ב הוא ודאי הכפלה מסוף ס"ג, יט. — כס"ד, ד מוטב אולי: "לוא פנעת את שש" או: "לוא הופעת אל שש" (או: "רש"ו...). "בהם עולם ונושע", אולי: "מחמת עולם ונושע", השוה ניו, יז: ס"ד, ו.

¹³² גם כאן יש השפעה של מנילת איכה, עיין איכה ב', יח.

נבואות נקם ומשפט

ההכרה הזאת, שמלכות פרס היא, למרות רשיון כורש ולמרות העליה, יורשת השלטון האלילי, יורשת צרי ישראל ואלהיה, מחריבי צרי הקודש ושורפי המקדש, שהשעבוד נמשך ושריב ישראל עם העולם האלילי עומד בעינו, הגבירה ביש"ב את הצפיה למשפט וגמול ונקם. אחרי 539 אין הוא מזכיר עוד את בבל. אבל גם את פרס אין הוא מזכיר. עם פרס לא הרע לישראל. מלכות פרס היתה רק יורשת השעבוד ולא מחוללתו. אבל העולם האלילי היה צר ואויב. הצפיה למשפט מכוונת לעולם האלילי כולו, לשלטון האלילי. בנ"ט—ס"ו מופיע המוטיב של הנקם והגמול. בבוא היום ילבש האל בגדי נקם ומעיל קנאה, ישלם גמול לאויביו, "לאיים", ועמי מזרח ומערב ייראו מפניו (נ"ט, יח—כ). האל יעשה שפטים גם ברשעים מישראל, במת-נכרים, שגם הם נעשו אויבים. אבל המשפט יהיה משפט עולמי, גמול לגויים המשעבדים¹³³. בס"ג, א—ו מופיעה במקום בבל של הנבואות הראשונות—אדום. אדום מופיעה אצל כמה נביאים כסמל הרשעה והאיבה. המשורר של תה' קל"ז פוקד את אדום ובבל בתפלת-נקם אחת. בנבואות האחרונות של יש"ב אדום באה במקום בבל. בס"ג, א—ו הנביא רואה בחזון את האל בא מאדום ומבצרה "חמוץ בגדים". קול קורא ושואל: "מדוע אדם ללבושך, ובגדיך כדרך בגת?" האל משיב, שהוא עשה שפטים בעמים, דרך אותם באפו ורמס אותם בחמתו. כי באו "יום נקם" ושנת גאילים. את השפטים עשה האל לבדו, מן העמים לא היה איש אתו, איש לא בא לעזרתו (השוה שופ' ה', כג). אין זה אלא רמז לאכזבה, שהנחיל כורש לנביא: הנביא צפה, שכורש ילחם את מלחמת האלהים. אבל כורש נלחם לעצמו, ונצחונו לא היה נצחון אלהים¹³⁴. עתה תהיה שנת הגאולים — "יום נקם" (נ"ט, יז; ס"א, ב; ס"ג, ד;

¹³³ לניט. יח: "קָצַל נַגְלוֹת קָצַל יִשְׁלָם... נַגְלוֹת יִשְׁלָם" יש הקבלות ביר' כ"ה, יד; נ', כט; נ"א, ו, נו: "יִשְׁלָחֵי... כַּפְעֵלם... נַגְלוֹת הוּא שְׁלָם... כִּי אֵל נַגְלוֹת ה' שְׁלָם יִשְׁלָם". ולפי זה יש לגרוס בנ"ט, יח: "כִּי אֵל נַגְלוֹת פָּקַל יִשְׁלָם" וגו'. השוה למעלה, הערה 130.

¹³⁴ דוהם, ביאורו ליש', ע' 434, סיצא כאן רמז לשבחו של כורש: יש"ג קובל, שבזמנו אין בנויים איש ככורש, שיצ"ב הכירו כנלחם לאלהים וכו'. אבל כורש כזה הוא פרי דמיונו של דוהם. כורש ההיסטורי הציג את עצמו כנלחם למרודד ולאלים אחרים. — לא נכון הוא גם ביאורו של פולק, ע' 264. שאין כאן אלא מליצה פייטית להבעת אחדות האלהים ויחידות שליטתו. ההטעמה, שהגויים לא באו לעזרה, אינה סביעה את רעיון חיחור. אין זה קילום אלהים אלא חלונח: "ואביט, ואין עורר וגו' (צ"ג, ה).

ס"ו, ו). אדום הוא בנבואה זו לא אדום־העם. אדום הוא סמל לעולם האילי האויב. ב"אדום" וב"בצרה" האל מנחיל תבוסה לעמים. שדה חקרב של אחרית־הימים עבר מן הצפון אל הדרום. אבל הגמול והנקם יהיו באמת עולמיים. ברוח (נ"ט, יט), בחרב, באש ובחמה (ס"ג, א—ו; ס"ו, טו—טז) ישפט אלהים עם אויביו, עם "כל בשר" (ס"ו, טז). מכל עיר, מכל היכל ישמע קול אל גומל (ס"ו, ו). בפגרי הפושעים תאכל אש, אשר לא תכבה, הם יהיו "דראון לכל בשר" (ס"ו, כד).

י ש' ל"ד — ל"ה

בנבואות הנקם האחרונות האלה קשורה בלי ספק גם הנבואה ביש' ל"ד—ל"ה, שאין יסוד לשלול אותה מיש"ב. אין זו מנבואותיו הראשונות, מכיון שמופיע בה מוטיב הנקם בצורה האפינית לנ"ט—ס"ו. בראשית פעולתו הנבואית התנבא יש"ב במדת החסד. בל"ד מתוארים שפטים ב"אדום" וב"בצרה", שהן גם כאן סמלים ל"כל הגוים", שאלהים יתנם לטבח (ב). הטבח הוא גם כאן ב"יום נקם", "שנת שלומים לריב ציון". גם כאן נזכרו חללים ופגרים, חרב ואש אשר לא תכבה (השוה ס"ו, טו—טז, כד). סממני התיאור הם כאן גדושים יותר. רקע הטבח הוא קוסמי: השמים וצבאם ימקו ויחרבו (ל"ד, ד). ארץ אדום תהפך ל"זפת בערה" (ט), תחרב חורבן עולם ותהיה משכן לחיות מדבר (י—יז). — ל"ה הוא נבואת נחמה בסגנון הנבואות הראשונות של יש"ב: בשורת גאולה, תיאור הדרך במדבר, קבוץ גלויות. אבל גם כאן משולב בבשורת הגאולה מוטיב הגמול: הנה אלהיכם, נקם יבוא, גמול אלהים (ד, השוה לעומת זה מ', י—א). כאן אנו מוצאים לא רק את העדוד הכללי "אל תיראו" אלא גם: "ידיים רפות", "ברכים כושלות", "נמהרי לב" (ג—ד), ובזה יש אולי רמז לרפיון הידים, שגבר אחרי האכזבה מכורש¹³⁵. בשתי הנבואות יחד משתקפת נבואת יש"ב מראשיתה ועד סופה בסדר הפוך: תחלה גמול, נקם, אדום, בצרה, טבח עמים, ואח"כ נחמה, דרך

¹³⁵ בנוסח ל"ד—ל"ה יש כמה קשיים. כל"ד, ה סוּטב אולי לגרום, רותה מדמים (כפסוק בשמים), השוה ז: "ורוחה... מדם". קיץ ספורם הוא פסוק יב. אולי יש לנסח את יא—יב כך: "וירשוה קאת וקפור, וינשוף וערב ישכנו בה, שם מלוכה יקראו, ונסה עליה קו תהו ומכני כחו, חריה—לאין, וכל שריה יהיו אפסי". ויקראו—יכריוו. בל"ה, ז כבר תקנו, כצה" כמקום רבצה", והשוה איוב ח', יא—יב (נמא, בצה, חציר). כפסוק ח, כמקום, והוא למו תלך דרך: "והוא למו מהלך ודרך". מהלך כמובן דרך עיין יח' מיכ, ד.

המדבר, שיבת גאולים. יתכן, שזהו מין סכום מכוון ושנבואה זו נועדה לסיים את ספרו של הנביא בבשורת גאולה של שמחה וששון. בשל תאונה ספרותית נעתקה הנבואה ממקומה בסוף ספרו של יש"ב ונקבעה בסוף נבואות ישעיהו הראשון¹³⁶.

שפטים בגויים ובפושעי ישראל. תשובת הגויים לאליהם

בנבואות האחרונות תיאור המשפט והגמול תופס מקום מרכזי בחזון אחרית-הימים. אבל אין זה משנה את האופי האוניברסליסטי של נבואותיו. בזה הוא נשאר נאמן לעצמו עד הסוף. המשפט יהיה משפט אכזרי על הגויים, אבל גם ישראל לא ינצלו ממנו. חזות קשה הוא חזון למתנכרים. כולם יכרעו לטבח (ס"ה, יא). הם ירעבו, יצמאו, יבושו (ס"ה, יג; ס"ו, ה). הם יצעקו ויילילו, שמם יהיה לקללה (ס"ה, יד—טו). האש והחרב תפגענה גם בהם (ס"ו, יד—יז). גם בפגריהם תאכל אש תמיד, וגם הם יהיו לדראון (ס"ו, כד). יום הנקם יהיה יום חמה „על כל הגויים". אבל יש"ב אינו נבא כליה לכל הגויים. אדרבה, גם המשפט גם הגאולה יתבצעו לעיני הגויים. התגלות כבוד ה' לעיני הגויים היא גולת הכותרת של מאורעות אחרית-הימים. בה תתבצע תשובת העמים לאלהים. ירושלים תהיה אור לגויים, גויים ילכו לאורה ומלכים לנגה זרתה (ס"ו, ג).

תפארת ירושלים. העניינים הענוים

בתיאורי תפארת ירושלים וישראל בנבואותיו האחרונות מפתח ומרחיב יש"ב מוטיבים מנבואותיו הראשונות, ביחוד את המוטיב של נחמת ציון האם-האלמנה במ"ט, יד—כו; נ"ד, א—יז. עתידה ירושלים שתהיה גאון

¹³⁶ טורי, Sec. Isaiah, מנן על שייכות ליד—ליה למ'—מ"ו. אבל הוא חושב, שאלה הם הפרקים הראשונים של הקובץ. ליד—ליה נפרדו מעל מ' על ידי הספורים על ישעיהו (ל"ו—ל"ט) לא במקרה אלא בכוונה: העורך תקע בכוונה את ל"ו—ל"ט בין ליה למ', כדי לחבר את שני חלקי הספר על-ידי מין יחד. ל"ו—ל"ט הם „אמצעי של חבור". כי בשעה שאחדו את שני חלקי הספר עוד היו אנשים, שידעו את נבואות יש"ב כיחידה בפני עצמה, ולולא שילכו את הקובץ הזה בא'—ל"ג ע"י „אמצעי החבור" היתה משתמרת מסורת, שזוהי הוספה בלתי מהימנה (ע' 103). עיין גם מאסרו ב-JBL 1938, ע' 138—139. אולם מכאן, שיש כאן „אמצעי" מכוון, אינה מחקבלת על הדעת. ה„אמצעי" הזה הוא ילדותי ביותר, ואי אפשר היה להסעות בו שום אדם. לו רצה העורך

עולם, משוש דור ודור, עיר זהב וכסף ונחושת, חיל גוים יובא אליה. זה יהיה מקדש של ברוש, תדהר ותאשור (ס', א—ז).

יש"ב הוא נביא ה"עניים", הנדכאים. אבל העניים־הענוים האלה אינם שכבה סוציאלית מסוימת. יש"ב הוא לא נביא ממד העניים, כעמוס, ישעיהו, מיכה, צפניה, וטעות היא בידי החוקרים הממשיכים קו אחד מעמוס וישעיהו דרך יש"ב עד מזמורי ה"עניים" שבס' תהלים¹³⁷. העניים־הענוים של יש"ב הם חטיבה דתית־לאומית: הם הנאמנים, המתאבלים על ציון, נכאי הרוח, שבורי הלב. אנשים כאלה היו בכל המעמדות בישראל. ולא עוד אלא שיש"ב אף נוטה לכנות בכנוי זה את ישראל כולו באשר הוא גולה וסובל. "העניים והאביונים" במ"א יז הם באמת כל ישראל. כל ישראל נצרפו ב"כור עני" (מ"ה י), כולם הם "עניו" של ה' (מ"ט יג). ציון היא "עניה" (נ"א כא), "עניה סוערה" (נ"ד יא). ואף בס"ו אין תחום קבוע בין נחמות הענוים לנחמות העם בכללו. ובהתאם לזה גם האידיאל של יש"ב הוא לא "עם עני ודל" של ישעיהו וצפניה. עם ציון שלעתיד לבוא הוא לא עם של אכרים ורועי צאן עניים ועמלים. יש"ב מגיע אפילו לקיצוניות בתיאור עושר ציון ועמה לעתיד לבוא: ועמדו זרים ורעו צאנכם, ובני נכר אכריכם וכרמיכם... חיל גוים תאכלו וגו' (ס"א ה—ז; ס"ה י—ב). אמנם, בנבואות ריאליסטיות יותר הוא מתאר את ישראל לעתיד לבוא כעם של אכרים וכורמים האוספים דגן ותירוש (ס"ב ט), של בוני בתים ונוטעי כרמים (ס"ה כא), של מגדלי צאן ובקר (ס"ה י). אבל כעם עני ודל אין הוא מדמה אותם בכל אופן.

גוונים אפוקליפטיים

בתיאורי אחרית הימים של יש"ב יש משהו מסממני חזון העולם החדש של הנבואה האפוקליפטית. בל"ד, ד הוא נבא, שביום הגמול ימקו כל צבא השמים, והשמים יגולו כספר. בס"ה יז הוא נבא לחדוש הבריאה: האל יברא שמים חדשים וארץ חדשה (עיין גם ס"ה יב). ישראל יהיו ברוכי אלהים, הם יאריכו ימים "כימי העץ", לא ימותו עולי ימים (ס"ה כ—כב). ישועתם תהיה תשועת עולם. אויב לא יבוא בארצם (ס"ב ח). יבוא הקץ לרע המוסרי: לא ישמע עוד חמס בארצם, שוד ושבר בגבולם (ס', יח). בוריאציה ליש' י"א, ו—ט

לחת חוקף לאמונה, שנבואות יש"ב הן של ישעיהו, היה שם את ל"ז—ל"ט בסוף הספר. הדוגמאות של טורי (כספרו, שם, הערה) אינן רומזות לגידון. אין כאן אלא תאונה כפרוהית.¹³⁷ עיין למעלה, כרך ב', ע' 677—680, 688.

הוא נבא לשלום בין החיות בארץ הקדוש שלעתיד לבוא (ס"ה, כה). אימת חורבן וגלות לא תהיה עוד, "הצרות הראשונות" תשכחנה ולא תעלינה על לב (ס"ה, טז—יז). שורש הרע יעקר: החטא, את הבטחת סליחת־העוון האסכטולוגית של נבואותיו הראשונות הוא משלים עתה על־ידי הבטחת בטול החטא. כירמיהו וכיחזקאל נבא גם יש"ב לתמורה מוסרית, לתמורת הלב. כל בני ציון יהיו "למדי ה'" (נ"ד, יג). ברית חדשה יכרות ה' עם ישראל, וזאת תהיה הברית: דבר אלהים לא ימש מפיהם, "מעתה ועד עולם" (נ"ט, כא). עם ציון יהיו "כלם צדיקים", לעולם יירשו ארץ (ס', כא). הגאולה עצמה תתבצע כפלא. האל יופיע בלבוש צדקה ובכובע ישועה לעשות שפטים באויבים לעיני עמי מזרח ומערב (נ"ט, יז—יט). כל ישראל ישוכו לציון יחד ממרחקי ארץ (ס', ד, ט). שליחים לא־ארציים, דמויות חזוניות, יעברו בשערים, יפנו דרכים, יסקלו מסלות, ירימו נס אל הגויים; האל ילך בראש עמו לציון (ס"ב, י—ב). "ביום אחד" תלד ציון את בניה (ס"ו, ז—ט). פליטים ישלח האל אל הגוים הרחוקים להגיד כבודו בגוים, וגם הם יביאו את בני ישראל "מנחה לה'" (ס"ו, יט—כא). גם אש התמיד הבערת בפגרי הפושעים (ס"ו, כד) היא שרטוט על־טבעי, שרטוט קודר, בתיאורי יש"ב. מנצנץ כאן דמוי ה"גיהנם" של היהדות המאוחרת.

אין מלכות עולם לישראל

בתיאורים המופלגים, שמתאר יש"ב את הדרה וכבודה של ירושלים עיר־הזהב, נעדר מוטיב אחד: המלכות. תקות הגאולה הישראלית היתה קודם כל תקוה לתקומת המלכות, ובבית דוד נתקשרה תקות הגאולה קשר עולם. ומפני זה מופלא הדבר, שבתיאורי־עתיד מפורטים כאלה של יש"ב חסר מוטיב המלכות. ביחוד מופלא הדבר, מאחר שיש"ב אינו שולל את המלכות. בנ"ה, ג הוא מבטיח לישראל, שהאל יכרות להם "ברית עולם, חסדי דוד הנאמנים". משמעות ההבטחה הזאת לפי פשטה, בלי דרשנות תיאולוגית, היא: חדוש מלכות בית דוד, שהובטחה לדוד כברית עולם וכחסד נאמן. כל מלה בנבואה זו שאובה מתה' פ"ט וש"ב ז'; כ"ג, ה, שמדובר בהם על "ברית עולם" הכרותה לדוד ועל החסדים הנאמנים, שהובטחו לו¹³⁸. יש"ב מדמה לו גם את הגויים לעתיד לבוא כממלכות. מלכים ושרים עומדים בראש העמים,

¹³⁸ החסר מתיך דקדוק הסלה "לכם", שהחסדים נטלו מכית דוד ונתנו לישראל,

הוא פלאול של מה בכך. חסדי מלכות בית דוד הם גם חסדי ישראל. זה כרוז מאליו, וזה גם הופעם בפשור בש"ב ו'. על כונת גיה, ג מעיד גם פסוק ד: "הן עד לאומים נתחיו."

והם המשתחווים לירושלים ומלככים עפר רגליה (מ"ט, כג), והם ההולכים לאורה, המביאים חיל גוים אליה או ה"נהוגים" אליה (ס', ג, י, יא, טז). אולם על מלך ירושלים שלעתיד לבוא אין הוא מדבר. אין מלך הרודה "מים עד ים", שהגויים מביאים לו מנחה. שאויביו מלככים עפר (תה' ע"ב, ח—יא). אין גם מלך המושל "מים עד ים" ומדבר שלום לגוים (זכ' ט', ט—י). ואף מלך הצדק של יש' י"א, א—ה איננו. יש"ב אורג בנבואותיו את החזון ביש' י"א, ו—ט על השלום בין החיות (ס"ב, כה). אבל אינו אורג בהן את החלק הראשון של אותו חזון, על מלך העתיד.

העובדות האלה מעידות עדות ברורה על אופי חזון העתיד של יש"ב. כבר ראינו למעלה, שבנבואת יש"ב אין מקום לדמוי מלכות העולם האלילית, שהגה ירמיהו ושממנו קבלה הנבואה האפוקליפטית. יש"ב אינו תופס את מלכות פרס כמלכות עולם אלילית חדשה, שהוקצב לה זמן בתכנית האלהית. וכן אין הוא חושב את ישראל כיוורש מלכות העולם האלילית. יש"ב שולל את האימפריה, את שלטון עם בעם. גם את דמות דוד הוא מעלה באספקלריה מאוצלת של "עד", "נגיד ומצוה", ואין הוא מזכירו ככובש ורודה. עולם העתיד יהיה עולם של ממלכות, של עמים תפשים. לא תהיה מלכות אחת עולמית, גם לא של ישראל. ישראל לא ישעבר את העמים ולא ישים אותם למס. לא תהיה אימפריה ישראלית.

אור גויים

על רקע תפיסה זו יש להבין את מעמדה של ירושלים בחזון אחרית-הימים של יש"ב.

ירושלים היא עיר-העולם בחזון אחרית-הימים. אבל אין היא עיר הבירה של אימפריה עולמית. אין בה שלטון ואמצעי-שלטון חילוניים, שבכחם אפשר להכניע עמים. אין בה מלך גבור וצבא אדיר. כל העמים נוהרים אל העיר הזאת, והיא אוכלת "חיל גוים". אבל אין העמים הולכים אליה כאויבים מנוצחים, ואין הם מביאים מנחה למנצח ורודה. הם עולים לירושלים ברנה ותהלה (מ"ב, יא—יב), הם ישאו זהב ולבונה ויבשרו תהלות ה' (ס', ו), בית המקדש יהיה בית תפלה גם להם (נ"ו, ז). הם הולכים נרגשים ונסערים. הם שכורי אור, הם עליזי אור, כעור, שענינו נפקחו פתאום. כי הנה החושך כסה ארץ, וערפל לאומים, ועל ציון נראה כבוד ה', והלכו גוים לאורה.

נגיד ומצוה לאומים. אין ספק, ש"ער" כאן משמעותו: שופט. עיין סלאכי נ', ה; מיכה א', ב.

ומלכים לנגה זרחה (ס', ב—ג). בגאולת ישראל נתגלה אלהי ישראל לכל העמים. רק עתה נתנה לעמים ההכרה העליונה של האדם: הכרת האלהים. ירושלים היא סמל גאולתם הרוחנית. בשיר ותהלה הם עולים אל בית האלהים בירושלים. הוזהב והכסף, הצאן והאילים, שהם מוליכים לירושלים, אינם מס של מנוצחים. הם הבעת תודה ויראת כבוד, הם מנחה לאלהים ולעיר האלהים הנתנת מתוך רגש של אושר. מתוך הרגשה זו הם גם מרוממים את ישראל, רועים את צאנם ועובדים אדמתם, קוראים להם „כהני ה'", „משרתי אלהינו" (ס"א, ה—ו), מביאים להם חיל גויים. זוהי מנחת רצוי על העוול, שעשו לישראל, על הגלות והשעבוד. על הנאצה והכלימה. מה שהם קבלו מישראל לא יסולה בכל הכסף והזהב הזה. בידי ישראל הפקיד אלהים את אוצר חסדו, והוא שמר עליו בכור עוני וסבל. ועתה ניתן גם להם חלק בחד העצום הזה. יש"ב אינו נבא על כתות חרבות לאתים או על מלך השלום. אבל בעולם העתיד שלו אין מלחמה. כל העמים מאוחדים בהכרת אלהים, כולם עיניהם נשואות אל נגה זרחה של ירושלים. ירושלים היא עיר קדשם ומלכותם של ישראל, אבל היא גם הלב האחד של כל העמים. אמנם, יהיו גם עמים ממרים. אבל לאלה לא יהיה מקום בעולם העתיד. אלה יאבדו או יובאו „נהוגים" (ס', יא—יב). אמנם, העמים, שענו ונאצו את ישראל, לא יוכלו לשכוח את מעשיהם וילכו „שחוח" (ס', יד). אבל גם זה ישכח ברבות הימים, יובוא יום ה„הראשונות" לא תזכרנה עוד (ס"ה, טז—יז). ומדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא „כל בשר" להשתחוות לפני ה' (ס"ו, כג).

החזון והמציאות

זהרור מן החלום המופלא הזה עתיד היה לעשות מציאות היסטורית. ירושלים של ימי בית שני נעשתה קודם כל ליהודי העולם עיר בירה רוחנית. הם הביאו אליה כסף וזהב, „חיל גוים", עלו ממזרח וממערב להשתחוות בה לפני ה'. אולם גם לעדה הנוצרית בראשית ימיה נעשתה ירושלים עיר־קודש עולמית, וגם הם הביאו אליה „חיל גוים". העדה הנוצרית הגויית נשאה גם היא את עיניה לירושלים. אבל אחרי החורבן היא העבירה את „ירושלים" שלה למקום אחר — לרומא, „העיר הנצחית", והשכינה שם את הגואל מירושלים וראש שליחיו. ובשם נעשתה העיר הזאת, עם קץ שלטונה המדיני, עיר קודש לעמים רבים, שהביאו אליה במשך דורות „חיל גוים", מנחת תודה על תורת החסד, שיצאה מירושלים. רב היה הדרך בין החזון ובין המציאות. אבל מפליא כח החזון של הנביא המופלא הזה. הוא הרגיש וראה בעין חוזה, שיש בירושלים, העניה והחרבה, הנתונה בידי שלטון אלילי עולמי עצום, כח

רוחני, שעתיד היה להכריע עמים רבים, להניע אותם לחזון עפרה ולהשתחוות לפני אלהיה. בחזון יש"ב היסוד הלאומי והיסוד העולמי אחוים יחד. אל ירושלים של ישראל, הבנויה והמפוארת, עתידים הגויים לעלות, ואל בית תפארתה עתידים הם להביא „כל צאן קדר" עולות וזבחים לרצון. ההיסטוריה חצתה את החזון לשנים. הגויים החריבו את ירושלים של ישראל, ורק אז התחילו להשתחוות לאלהיה. אבל אין ספק, שגם בחזון הלאומי של הנביא אין ירושלים שלטת בעמים בחרב. ירושלים היא רק מגדלור ומשאת נפש. ומתוך חוש אינטואיטיבי של אמן יש"ב מתאר את ירושלים בתפארתה כ„צניף מלוכה" בכף אלהיה, אבל לא כ„קרית מלך רב". כי ירושלים כעיר עולמית אינה אלא קרית אלהים.

ג. רשיון כורש והמדינה

המקורות לתולדות התקופה

המקורות שלנו לתולדות היהודים בראשית תקופת פרס הם ספר עזרא ונחמיה וספרי שלשת נביאי בית שני: חגי, זכ' (א—ח'), מלאכי, לקוטים מס' עז' ונח' נתונים לנו במהדורה מיוחדת בס' עז' החיצוני (עז"ח) הכולל גם תוספת: ספור על זרובבל ודריש (ג—ד'). יש חושבים מהדורה זו לראשון נית ומעדיפים אותה על עז' המקראי. אבל אין ספק, שהיא מאוחרת ושאינה כל ערך היסטורי (עיין נספח). על התקופה שלנו מספר גם יוסף פלביוס בקדמוניות היהודים, ספר יא. אבל פלביוס מספר את ספורו בעיקר על-פי עז' החיצוני עם שנויים והוספות משלו. מקורות מיוחדים אין לו, כנראה. חומר היסטורי מסויים על תקופתנו מצינו במגילות יב. יש להנחית, שגם בדנ' א—ר' ובמגילת אסתר משתקפת דמותה של תקופת פרס.

מכל אלה המקור החשוב והמקיף ביותר הם ספרי עז' ונח'. אולם גם הספור של המקור הזה הוא קטוע ומצומצם מאד. הספור מתחיל בשנת עליית הגולה מבבל בשנה הראשונה לכורש (538), ומסתיים אחרי שנת שלשים ושתים לארתחששתא (432). מלבד זה יש בנח' י"א לקט של ידיעות על דורות הכהנים והלויים, וביחוד (פסוק י') מנין ששה דורות של כהנים גדולים עד ידוע, שהוא, כנראה, הכהן הגדול, ששמש, לפי ספורו של פלביוס (קדמוניות יא, ח, ג—ה), ככהונה בימי דריש השלישי ואלכסנדר מוקדון. על הרקע המדיני הכללי של המאורעות באותה תקופה אין בעז' ונח' כמעט שום ידיעות. הספור מצומצם בתחום קורותיה הפנימיות של העדה במדינת יהודה, ואף ספור זה מקוטע ולקוי. על הקורות שבין בנין הבית (516) עד עליית עזרא (458) אין שום ידיעה. לא סופר כלום על גורלו של זרובבל, שהדור תלה בו תקוות משיחיות. אין ספור על קורות עזרא ועל סוף מעשיו. גם הספור על פעולות נחמיה בתקופת פחיתו השניה הוא מקוטע. חגי וזכריה נזכרו רק דרך אגב. מלאכי לא נזכר כלל.

עז' ונח' ודברי הימים

ספרי עז' ונח' כוללים בעצם שלשה ספרים: ס' זרובבל או ספר העליה הראשונה (עז' א—ר'), ס' עזרא או ספר העליה השניה (עז' ז—י'), ס' נחמיה או ספר נחמיה ועזרא (נח' א—י"ג).

לפי סדרה של המסורה עז' ונח' הם ספר אחד, שנקרא ס' עזרא. בברייתא
תא בבבא בתרא יד—טו ס' עזרא נמנה כספר אחד הכולל את עז' ונח' שלנו.
חלוקת הספר העברי לשנים היא מאוחרת (משנת 1448 לספירה). ולא עוד
אלא שיש יסוד מוצק להנחה, שמתחילה היו ספרים אלה סיומו של ס' ד"ה
ושמחבר ד"ה הוא הוא מחברם. ראשו של ס' עז' נעוץ בסופו של ס' ד"ה:
שני הפסוקים האחרונים של ד"ה משמשים פתיחה לס' עז' (עז' א', א—ג).
ולא עוד אלא שעז' א', א הוא המשך ברור לד"ה ב' ל"ה, כ—כא. ראשית מלכות
פרס נזכרה בד"ה ב' ל"ה, כ, ודבר ה' בפי ירמיהו נזכר שם, כא. את המלים
„לכלות דבר ה' מפי ירמיהו” בעז' א', א אין להבין אלא מתוך ד"ה ב' ל"ה, כא:
כשכלו שבעים השנה, שקצב ירמיהו לחורבן ולשממת הארץ, העיר ה' את
רוח כורש להרשות את העליה.¹ כמו כן יש בעז' ונח' רשמים ברורים של
סגנון בעל ד"ה. (עיין נספח). להנחה זו מסייע גם ס' עזרא החיצוני. ספר זה
מתחיל בד"ה ב' ל"ה, א. מסתבר, שהספר הוא לקוט מתוך ס' ד"ה השלם, לפני
שהופרדו מעליו ספרי עז' ונח'. המחבר חתך במקום, שנראה לו מתאים
לענינו. קורות ראשית בית שני ענינו את הקהל היהודי בזמנים ההם, וגם
אחרי שנתחבר ס' ד"ה השלם היה ענין בספרים מיוחדים על קורות בית שני.
ספר מיוחד כזה גזר בעל עז' מתוך ד"ה.² הענין בהיסטוריה מיוחדת של
ראשית בית שני הוא שהביא, כנראה, להפרדת ס' עז' ונח' מעל ד"ה. ומתוך
דברי הברייתא בבבא בתרא טו: „עזרא כתב ספרו ויחס דברי הימים עד ל"ה
יש ללמוד, שהחתך נעשה תחלה לא במקום שהוא עכשיו, אלא בעז' ז', א.³
אין לקבל את ההסבר הרווח להפרדה, שהפרקים על ראשית בית שני הוכנסו
לכתבי הקודש לפני אותו החלק של ד"ה, הכולל היסטוריה מקבילה לנ"ר.

¹ „לכלות” פירושו: כשכלת, כשנשלם חוסן, ולא: כדי למלא, לקיים, כביאור
המבארים הנוצרים בעקבות הע' וחולגטה. הכוונה היא איפוא גם בספסוק זה רק לסועד
שבעים השנה, שקבע ירמיהו למלכות בבל, ולא לשום נבואה של יש"ב על כורש
ותפקידו. ומפני זה אין שום מקום לתקון „ישעיהו” במקום „ירמיהו” (עיין כטן, ביאורו
לעז' ונח', ע' 56—57).

² עיין קרוכמל, מורה נבוכים חוסן, ע' קכ"ה.

³ „עד ל"ה פירושו: עד היחש שלו, של עזרא, וחיינו — עד עז' ז', א. זהו פשוטה
של הברייתא, שהמפרשים מהלכטים בה. ההנחה היא, שס' ד"ה כלל את קורות הדורות
עד סוף ספור וזרובכל ושם עז' פתח בספור מעשי עזרא (השווה קליון, מחקרים, ע' 15,
הערה 4, אלא שקליון אינו מסים את המסקנה). כנראה, מטעם זה נקרא הספר ס' עזרא
ולא ס' זרובבל.

מאחר שחלק זה היה „חשוד“ בשל ההבדל, שהיה בינו ובין ספרי נ"ר העתי-
קים והמקודשים⁴, או מפני שהכירו בפחיתות-ערכו לעומת נ"ר, או מפני
שנחשב מיותר לצד ספרי נ"ר⁵. לתוך כתבי הקודש הכניסו ספרים, שנאמרו,
לפי אמונת חכמים, ברוח הקודש. ומפני זה אי אפשר, שקדשו פרקים מתוך
ספר „חשוד“ או פחות-ערך. וכן לא נחשב ס' ד"ה מעולם למיותר. הוא נוצר
מתוך הלך-רוח תקופתו ועבד את ההיסטוריה העתיקה ברוח התקופה, ויש רק
להתפלא, שלא הביא לידי גניזת הספרים העתיקים המקבילים לו. אין ספק,
שעז' ונח' הופרדו מעל הספר אחרי שנתקדש כולו, ורק מתוך הצורך בספר-
קורות מיוחד לראשית בית שני. ואם הוקדמו עז' ונח' לד"ה, אין זה אלא
מפני שהספר הנפרד נמשך אל מקומו הטבעי — אל הגוש הבבלי-הפרסי
שבכתבי הקודש: אל ס' איכה, דניאל ואסתר (לפי סדר הברייתא הנ"ל בבבא
בתרא יד—טו)⁶.

מקורות עז' ונח'

כס' מלכים וכס' דברי הימים גם עז' ונח' אינם מקור ראשוני אלא
חבור היסטורי על יסוד מקורות ראשוניים. הבקורת פגעה בעז' ונח'
פגיעה קשה ביותר, בודאי — בשל הקשר עם ס' ד"ה, שהוא עבוד חפשי
ומגמתי של המקורות העתיקים. מבקרים קיצונים חושבים, שרק זכרונות
נחמיה הם חומר היסטורי, ואילו כל השאר פיוט ואגדה. אחרים חושבים גם
את זכרונות עזרא לתעודה מהימנת. ולעומת זה דעה כמעט מוסכמת היא,
שלמחבר לא היה שום חבור היסטורי על תקופת זרובבל ושאת עז' א—ר' חבר
הוא עצמו על-פי מקורות ראשונים מעטים, שהשלים אותם מן הדמיון. (ולדעת
הקיצונים המציא הכל מן הדמיון). היו בידו: רשימת העולים, התעודות
הארמיות (האגרות והפקודות), ס' חגי וזכריה, ומחומר זה, שהוא השלים
ובלבב ושבש, יצר את ספורו. אולם להערכה זו אין יסוד.
להלן נראה, שאף-על-פי שד"ה-עז' נח' היו חבור אחד, אין לחשוב,
שהמחבר נהג במקורות עז'-נח' כמנהגו במקורות ד"ה, היינו, שעבד אותם

⁴ כטן, ביאורי, ע' 1.

⁵ בודה, Litteratur, ע' 222; אייספלרט, מכוא, ע' 601; רודולף.

ביאורו לעז' ונח', ע' 22.

⁶ ע' ס' ד"ה עיין להלן (בפרק „היצירה הספרותית והדתית בתקופת פרס“). לשאלה
ד"ה ועז' ונח' עיין גם נספח: „ס' דברי הימים השלם (ד"ה-עז' נח') ועבוד המקורות“
ועל המקורות של עז' ונח' עיין שם בסוף הקטע.

(עדויות־עקיפין) על תופעות ומאורעות חשובים ביותר, עדויות, שיש לחשוף אותן מתוך הספורים. יש כאן (בהמשך למל"ב י"ז) עדות על התגבשות השבט השומרוני הנכרי ועל חבלי התיחדותו. יש עדות על חבלי התהוותו של הגיור הדתי. יש עדות על מאורע בעל ערך לאומי והיסטורי־עולמי עצום: על התגבשות ספר־התורה החתום מתוך ספרות־התורה הקדומה. זוהי גם עדות על ראשית התהוות כת־בי־הקודש (ה"קנון"). אנו מוצאים כאן עדות על ראשיתה של תורה־שב־על־פה, של מדרש־ההלכה. יש עדות על התהוות הלוייה של ימי בית שני, שלא נזכרה בתורה. בזה כבושה גם עדות על השתרשות השירה בפלחן המקדשי. יש כאן עדות חשובה על מהלך התהוות עבודת בית־הכנסת. נשתמרה רשימה על ראשית חלוקת הכהונה והלויה למשמרות. עשרים ושלשת הפרקים יאלה הם איפוא מונומנט היסטורי, שאין ערוך לחשיבותו.

נגלה ונסתר בתנועת שיבת ציון

מלחמות כורש במדי ובבבל עוררו את היהדות מתרדמתה. המאורעות המדיניים הכבירים עוררו בלב היהודים צפיה משיחית. נביא הגולה, יש"ב, הביע את הצפיה הזאת. היהודים ראו במאורעות אלה אצבע אלהים ואת לקצה הקרוב של הגלות. הם צפו לתקומת ירושלים בתפארתה, להתחדשות מלכות בית דוד. הם צפו לגאולה נפלאה לעיני כל העמים, להתגלות כבוד אלהים לעין כל בשר.

אולם המלחמות הביאו לידי יצירת מלכות אלילית חדשה — מלכות פרס.

מלכות זו היתה גדולה ואדירה מכל המלכויות הגדולות, שקמו לפניה. היא נחלה את מדי ואת לוד ואת בבל גם יחד. היה בה כח מחץ איום. עוד מעט והיא בצעה מה שלא יכלו לבצע לא אשור ולא בבל: היא כבשה כבוש קבע את מצרים. היא הרחיבה את שלטונה עד הים ושעבדה את הערים היוניות. אחר כך היא אסרה מלחמה גם על יון. מלכות פרס היתה במדה מסוימת הומנית יותר מן המלכויות שלפניה. היא גלתה כשרון רב של ארגון וסדר. היא לא פגעה בתרבויות הלא־מיות. היא הגנה על הדתות הלאומיות. היא רצתה להראות לא כשלטון זר אלא כאיחוד כל המלכויות בשלטון מלך אחד. ועם זה היתה מלכות עריצה ביותר. עמה כאילו בא הקץ לכל חירות לאומית־מדינית. היא לא הודתה בזכותו של שום עם על פני האדמה לעצמאות מדינית. בבחינה מדינית היא שאפה לשלטון טיטלי.

במלכות זו לא יכלה תקות העם היהודי לתקומה מדינית להתגשם. היחס

היה בטוי לתשובה, היה אמצעי של רצוי אלהים. העם קוה, שעם חדוש העבר דה כמצותה יתרצה לו האל, ישיב לו את חסדו ויקים את חזון הגאולה. הרשיון לחדש את הפולחן היה בעיני היהדות גם חסד אלהים, אות מבשר רצון וטובה. בעיניה היתה לשיבת ציון הפולחנית משמעות משיחית. אבל משמעות זו היתה הסוד שלה. לגבי המלכות האלילית היא הוכרחה להציעף את המשמעות המשיחית ולהעמיד פנים כאילו חדוש הפולחן הוא גם המטרה היחידה שלה.

לשניות הזאת יש לשים לב כדי להבין את מאורעות הזמן ההוא.

הכרות כורש ופקודת כורש

ידיעותינו על מהלך שיבת ציון בפרטיה הן מעטות ומקוטעות. על המאורע ההיסטורי-העולמי הזה יודעים אנו רק מה שמסופר בעז' א'—ב', ה'—ו'.

על רשיון כורש נתנו לנו בפרקים אלה שתי תעודות: הכרות כורש בא', א—ד (והשלמתה, שם, ז—יא) ופקודת כורש ב', ג—ה. ההכרה נתנה לנו בעברית, הפקודה—בלשונה המקורית, בארמית. שתי התעודות אינן חופפות זו את זו מצד תכנון. ההכרה מרשה את בנין הבית, את העליה לירושלים ואת אוסף התרומות לצרכי העולים. השלמת ההכרה מספרת על החזרת כלי המקדש, שנבוכדנצר החריס והביא לבבל. הפקודה מרשה את בנין הבית והקרבת קרבנות בבית, קובעת את מדות הבית וחומר בנינו, מצוה לתת את הוצאות הבנין מאוצר המלך, וכן להחזיר את כלי המקדש. ההכרה פותחת בהודעת המלך, ש"ה' אלהי השמים" המליך אותו על העולם וצוה עליו לבנות לו בית בירושלים. הודעה כזאת אינה בפקודה. בגלל ההבדלים האלה יש טוענים, שההכרה והפקודה סותרות זו את זו, ואין להניח, ששתיהן מהימנות. אבל באמת אין שום סתירה בין שתי התעודות. ההכרה נועדה להקרא (מעל הכתב) על ידי כרוזי המלך לפני העם בלשון המדוברת. הפקודה היא תעודה כתובה בלשון הרשמית, שנועדה להגנוז לזכרון בארכיון.¹ טבעי הדבר, שההכרה הפומבית לא כללה את פירוט מדות הבנין ושהתעודה הארכיונית הגנוזה לא כללה את ההודעה על "ה' אלהי השמים". רשיון העליה נכלל בפקודה ברשיון בנין הבית והחזרת הכלים. וכן יש להניח, שבמלים של ההכרה, "והוא פקד עלי לבנות לו בית" נרמזה ההבטחה, שהמלך יבנה את הבית בכספי אוצרו. שתי התעודות משלימות איפוא זו את זו.

¹ עיין ביקרמן, JBL, 1946, ע' 250—257.

הטעימו רק את הבקשה להרשות את בנין המקדש. וזה משתקף בהכרות צמצום הבקשה התנקם בהם אחר-כך.

„כל הנשאר“

גם את א', ד אין לראות כתוספת יהודית. הביאור הרווח לפסוק זה הוא, שהכוונה לתרומת הישוב הנכרי לבנין המקדש (כך מבאר את הפסוק כבר רש"י). אולם ביאור זה היא ודאי לא נכון. הפסוק הוא מעורפל, והרכבו הסינתקטי קשה. אבל יש להניח, שהמחבר היה מזכיר את הגויים בפירוש, לו התכוון להם. באמת אין הכוונה אלא לתרומת היהודים, שלא יעלו לירושלים, לטובת העולים. טבעי הדבר, שהמלך הזכיר בהכרזה, שהוא מרשה ליהודים הנשארים בארץ לתת כסף וזהב וכל חפצים של ערך לעולים וגם להתנדב לבנין הבית. גם עזרא מספר על נדבות „כל ישראל הנמצאים“ לבית האלהים בשעה שהשיירה שלו עלתה לירושלים (עז' ח', כה) ⁵. אין כאן איפוא שום עבוד יהודי.

⁵ הביאור הרווח ל„כל הנשאר“ הוא: שארית ישראל, כל אלה, שנשארו לפליטה מן החורבן. לפי ביאור זה „הנשאר“ הם הם העולים של פסוק ג, ושיעור הכתוב: ואח כל איש משארית ישראל תעולה לירושלים ינשאו אנשי מקומו מכל המקומות אשר הוא נר שם וכו'. סיבון, שדסוי זה הוא יהודי, וכודאי לא ידע כורש „ששש-לשון זה“ (רודולף, ביאורו, ע' 6). אלא שהביאור הוא לא נכון. „הנשאר“ הם לא „שארית הפליטה“ של ישראל העולים לירושלים, אלא: השאר, האחרים, אלה שאינם עולים. עיין דב' י"ט, כ: „והנשארים ישבעו ויראו“ (השוא י"ז, יג); נח' ו', עב: „שארית העם“ (כלומר: שאר העם, מלבד ראשי האכיה). עיין גם ירי' ל"ט, ג; דה"א י"ב, לט; י"ג, כ. „הנשאר“ הם לא העבדים אלא התרומות אלא התורמים, ה„מנשאים“, והם הם „אנשי מקומות. ובבחינה דקדוקית „וכל הנשאר“ הוא פתיחה אליפטית לכתוב, ושיעור הכתוב: ואשר לאחרים (שאינם עולים) אני מצוה, ששכל המקומות, אשר העולה נר שם, ינשאויהו אנשי מקומות (הנשארים) בכסף וכו'. מעין כך כנאר ביקרסן, שם, ע' 258 יאילך. את „הנשאר“ הוא תופס כמובן המקום: הנשארים כגולה, הפיסה זו היא ודאי אפשרית, אלא שביקרסן חושב, ש„וכל הנשאר“ י„אנשי מקומות“ הם „שניהם נושאים ממש ל„ינשאויהו“. סחוך הנחה זו השעשע יוצא מסיביל ביותר, ובצדק ריחה הסבר זה רודולף, שם, ע' 220. — המלה „מביכותיהם“ כפסוק ו אינה מביחה, שהכוונה לנכרים (רודולף, שם). כוונת הפסוק היא לומר, שעולים תמכו אנשי מביכותם במקומות, ומלבד זה התנדבו גם לאוצר משותף לשם בנין הבית.

ԲՈՒ ՈՂԻՐ: ԹՈՒՄ ԵՐԻ ՅԼԻՍ ԽՈԳԻՐ “ԵՐԻ ՔՈԳՍԻՆԳ” ԵՍԼԻ ԵՄ ԽՐ՝ ՔՈՒՐ ՈՒՔՈՒՐ
 “ԹՈՒՄ, ՔԶ Լ,Մ՝ ՈՂԻՆ ՔԶ ԶԺԻ ԵՐԻՈՒՄ” ՔԶ ԶԺԻ՝ ՔԵՐ,՝ ՔԶ ԶԺԻ ՔՈՒՐ “ԵՐԻ ՅԼԻՍ”
 ԵՒ, ՔԵՐԻ ՔՐԶԻՍՒՒՄ ՔԵԼԵՄ,Ք Ե,—Ք,՝ ՔՈՒՐՔՈՒՐ ՔԶԻՒ ՔՈՒՐ ԵՐԻՐ ԽՈՒՐ՝ ՈՒ ԵՒՒ ՔՈՒ
 ԽՈԳԻՍ ԽՈՒՐԻՍ ԵՐԻ,՝ ՔՈՒ ՔՈ ԵՂ ԽՈՒՐԻՒՐ) ՈՂԶ ԵՒՐՈ ՅԵՐՈ ՈՒ ԶԼԻՍ ՈՒ ՔՈՒ ՔՈ, ՄԵՐ
 ԽՈՒՐԵԶ ԽՈՒ ԵՐ ԵՐԻՍ (ԽՈՒՐԻՍ ԽՈՒ ՔՈՒՐԻ ԽՈՒ ՔՈՒՐԻ՝ ԽՈՒՐԵԶ ԽՈՒ ԵՐ ԽՈՒ ԵՒՐ
 ԼԻ ՔՈՒՐԻ՝ ԵՒՐԻ ԶԼԵՄ,Ք Զ, ԵԲ—ՇԲ՝ ՔՈՒՐԶ ԶԼԵՄ,՝ ՔՈՒՐԻՍ Լ,Մ ԽՈՒ ԽՈՒՐԻՍ՝
 ԵՐԻՆ ՔԶ ՔՈ ՈՒՐ ՈՒՐ՝ ՈՂԶ ԶԺԻ ԽՈՒՐ ԵՐԻ ԽՈՒ ԶՈՒ ՔԶ ՔՈԳՍԻՆԳ՝
 ԽՈՒՐԻՐ ԽՈՒՐԻՐԻՐԻՐ ԶԽՈԳԵՐ՝ ԼԼ,ժ ԽՈՒՐԻՐ ԽՈՒՐ՝ ՔՈՒՐԻՍ ԵՐ ԵՐԻՍՈՂԻ՝ ԽՈՒՐԵԶ
 Խ,՝ Ե՝ ՈՂԶ ԵԼԵՄ,Ք Ե՝ ՔԶ ԽՈՒ ՔՈՒՄ ՔԶ ԵՐԻՍ ԵՐ ԵՐԻՍ (ԽՈՒՐԻՒ)՝ ԵՐԻՍ ԽՈՒ ԽՈՒ
 ԵՐԻՐԵԶ ՔՈՒՄ ՔԶ ՔՈԳՍԻՆԳ ԵՐԻՒ ՈՒ՝ ՈՒ՝ Ե՝ ԼԼ՝ Ե՝ Ե՝ ՔԶ, Ե՝ Ե՝ Խ՝ Ե՝ Խ՝

ԽՈՒՐԻՍ ՔԶ ԵՐԻՆԶ՝ ՔՈՒՐԻՍ ԽՈՒ ԽՈՒՐԻՒ ԽՈՒՐԻՒ՝ ԽՈՒՐԻՒ՝ ԽՈՒՐԵԶ ԽՈՒ
 ԽՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒՐ՝ ԵՐԻՐԵԶ՝ ԵՐ ԽՈՒՐԻՒՐ ԵՐ ԽՈՒՐԻՒ՝ ԶԺԻՍ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒ
 ՔԶ ԵՐԻՒ՝ ՔՈՒ ՔԶԻ ԽՈՒՐԵԶ ԽՈՒՐԻՒ՝ ԵՐԻՒՐ ԽՈՒՐԻՒ ԽՈՒ ՔՈՒՐ ՔԶ ԽՈՒ
 ԽՈՒՐԻՒ ԵՐԻՒ ՈՒ ԽՈՒՐ՝ ՔԶ ԽՈՒ ԵՐԻՒ ԽՈՒՐԻՒ ԽՈՒՐԻՒ ԼԺ ԵՐԻՒ ԵՐԻՒ ԽՈՒՐ
 ԽՈՒՐԻՒ՝ ԽՈՒ ԶՈ ԽՈՒ ԵՐԻՒ ԼԼ՝ ԼԶ սՈՒ ԽՈՒ ՔԶ ԵՐԻՒՐ ԵՐԻՒՐ՝ ԽՈՒ
 ԵՐԻՒՐ՝ ԵՐԻՒՐ ԶԺԻՒՐ (ԶԺԻ ԽՈՒ, Խ՝ Զ)՝ ԵՐԻՒՐ ԽՈՒՐԻՒ ԽՈՒՐ ԶԶԻՒ
 ԽՈՒ ԵՐԻՒՐ ԽՈՒՐԻՒ ԵՐԻՒՐ՝ ՔՈՒՐԻՒ ԽՈՒ ԵՐԻՒ ՔՈՒ ԵՐԻՒՐ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒ
 ՔՈՒՐԻՒ ԵՐԻ, Ե՝ Ք՝ ԵՐԻՒ ԽՈՒ ԵՐԻՒՐ ԵՐԻՒՐ ԵՐԻՒՐԻՒՐԻՒՐ՝ ԵՐԻՒ, Խ՝ Զ
 ԶԽՈՒ ՔՈՒՐ ԶՈ ՔՈՒՐԻՒ՝ ԵՐ ԽՈՒ ԶԽՈՒ՝ ՔՈՒՐ ԵՐԻՒ՝ ԵՐԻՒ՝ ՔՈՒՐ “ԽՈՒՐԻՒՐ”
 ԵՐ ԽՈՒՐ ԵՐԻ, Խ՝ ԵՐԻՒ՝ ՔՈՒՐԻՒ ԽՈՒ ԶՈ ԽՈՒՐԵԶ՝ ՔԶ ԽՈՒ ԵՐ ԽՈՒ ՔՈՒ
 ԵՐԻՒՐ՝ ԶԶԻՒ ԽՈՒ ԶԽՈՒ՝ ՔՈՒՐ ՈՒ ՔՈՒՐ ԵՐԻՒ ԼԼ ԶԶԻՒՐ ԽՈՒՐԻՒ՝
 ԵՐԻՒ ԽՈՒՐ ԼԺ ՈՒ ԵՐԻՒ ԽՈՒՐ՝ ՔԶ ԶՈ ԽՈՒ ԶԽՈՒՐ ԽՈՒ ԽՈՒ ՔՈՒՐԻՒՐԻՒՐ
 ՔՈՒՐ ԵՐ ԵՐ ԵՐԻՒՐ ԵՐԻՒ ՈՒՐ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒ՝ ՔՈՒՐԻՒ ԶԶԻՒ ԶԶԻՒ՝
 ԽՈՒՐԻՒ ԵՐԻՒ ԽՈՒՐ ԵՐԻ, Ե—Լ, ԵՐԻՒՐ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒՐ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒ՝
 ՔՈՒՐԻՒ ԽՈՒ ՔՈՒՐ ՈՒ ԽՈՒՐ՝ ՔՈՒ ՔՈՒՐԻՒ ՔՈՒՐԻՒ ԵՐ ԽՈՒՐ ԽՈՒ ՔՈՒՐԻՒՐ
 ԵՐԻՒ ԽՈՒՐԻՒ ԽՈՒՐԻՒ ԵՐԻՒՐԻՒ ԵՐԻՒՐԻՒ ԽՈՒՐԻՒ ԽՈՒՐԻՒ ԵՐԻՒՐ
 ԵՐԻՒ ԽՈՒՐԻՒ՝ ՔԶ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐ՝ ՔԶ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒՐ ԽՈՒՐԻՒ ԽՈՒՐԻՒ ԵՐԻՒՐ
 ԽՈՒՐԻՒ (ԽՈՒՐ Ե՝ ԽՈՒ)՝ ԽՈՒ ՔՈՒՐԻՒ՝ ՔՈՒՐ ԵՐԻՒ՝ ԵՐԻՒՒ ԵՐԻ, Ե—Լ, ՔԶ
 ԽՈՒՐ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐ ԶՈ ԵՐԻՒՐԻՒ՝ ԽՈՒ ՔՈՒՐԻՒ՝ ՔՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒ՝ ԵՐ
 “ԽՈՒՐ ԶԶԻՒՐ” ԶԶԻ ԽՈՒ, Խ՝ ԼԼ ԽՈՒՐԻՒ ՔՈՒՐԻՒ ԶԶԻՒ՝ ՔՈՒ ԽՈՒ ՔՈՒՐԻՒ
 ԽՈՒՐ ԽՈՒՐ ԶԶԻՒՐԻՒՐ “ԶՈ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒ ԵՐԻՒՐ” ՔՈՒՐԻՒ ԵՐԻՒՒ ԵՐԻ, ՈՒ՝ ԽՈՒ
 ՈՒ ԵՐԻՒ ԵՐԻ ԽՈՒՐԻՒ ԽՈՒՐ ԽՈՒՐԻՒՐ ԽՈՒՐԻՒՒ ԵՐԻՒ ՔՈՒՐԻՒ՝
 ՔՈՒՐԻՒ ԵՐԻՒՐԻՒ

המנהיג המשיחי, הסודי. בלי ספק הכיר בזה גם ששבצר עצמו וצמצם את עצמו בתפקידו הרשמי. את הכלים מידי הגובר הפרסי מקבל ששבצר. כלפי השלטון הפרסי הוא המבצע את פקודת כורש, ועוד במשאומתן עם תתני ודריש הוא נזכר בה, טז כמיסד הבית. הוא גם מכריע בתוקף מעמדו הרשמי בשאלת זכויותיהן של משפחות כהנים מסופקות בב', סג. אבל את הפעולות הראשיות מבצעים זרובבל ויהושע וראשי האבות.

ה"מדינה". רשימת העולים

גם בהכרזת כורש גם בפקודת כורש מדובר רק על עליה לירושלים, אבל לא נאמר דבר על עליה ליהודה ולא נקבע שום תחום ארצי לעליה כזו. בהכרזה ובפקודה אין רשיון מפורש להתישב ב"מדינה" שמסביב לירושלים. בודאי היה זה ענין למשאומתן נוסף עם השלטון הפרסי. העובדה, ששבצר נתמנה פחה, מוכיחה, שתחום ה"מדינה" היהודית (המחוז היהודי) נקבע עם ראשית העליה כתחום של התישבות לעולים תחת שלטונו של ששבצר. פרטים אין אנו יודעים.

כמו כן אין אנו יודעים פרטים על סדר העליה ועל אופן בצועה. אין בס' עזרא ספור על העליה. במקום ספור מביא המחבר בפרק ב' (= נח' ז') את רשימת העולים, שיש בה גם יסוד ספורי מסוים. הרשימה מסומנת בב', א—ב כרשימת "בני המדינה העלים משבי הגולה" הבבלית עם זרובבל וישוע. על העולים האלה נאמר, ששבו "איש לעירו" (א). הרשימה מונה ישראלים, כהנים, לויים, משוררים, שוערים, נתינים, עבדי שלמה. היא מונה גם משפחות ישראלים וכהנים, שלא יכלו להתייחס. היא מוסיפה את מספר עבדיהם ואמהותיהם של העולים, את מספר המשוררים והמשוררות, וכן את מספר סוסייהם, פרדיהם, גמליהם וחמוריהם. לבסוף נתנת רשימת הנדבות, שראשי האבות והעם התנדבו לבית ה' בבואם. הרשימה מסתיימת בהערה ספורית קצרה על התישבות העולים בירושלים ובערים, בהתאמה לנאמר בפסוק א.

על טיבה של הרשימה הזאת הדעות חלוקות. יש טוענים, שאין זו ביסודה רשימה של עולים אלא תעודה על מפקד האוכלוסיה במדינה, שנערך

ביחש שאול ברה"א ט', לה—סד (ח', כט—ס). הוא מקדים שם את מקלות לגר, אבי אביו של שאול, אבל הוא מיחש עליו רק דור אחד, ואחר-כך הוא חוזר לגר ומביא סדר-דורות ארוך של יחש שאול. וכן היה הסדר כאן. הוא הקדים את פדיה לשאלתיאל, אבל הוא פפרו בדור אחר, וחזר לשאלתיאל וייחש עליו כמה וכמה דורות.

בימי נחמיה (עיין נח' ז', ה) או אף אחרי ימי נחמיה. המפקד נערך לשם קביעת רשימה של ישראלים טהורי גזע או לשם סדור גביית המסים. הטוענים כך נאלצים לא רק להכחיש את עז' ב', א—ב ואת נח' ז', ה ("ספר היחש העולים בראשונה"), אלא גם להניח, שעז' ב', סה—סז (על העבדים והאמהות, הסוסים, הפרדים וכו') אינם מן הרשימה הראשונית, אלא הם הוספה, שהוסיף המחבר, כדי להפוך את התעודה לרשימת עולים¹⁰. אולם אין להבין, מה ראה המחבר להוסיף דברים אלה מן הדמיון. ואם בהמות משא הן צורך השיירה, הרי אין לומר זאת על מספר גדול כזה של עבדים ושפחות, וביחוד על המשוררים והמשוררות. ומפני מה לא הוסיף הוספה מעין זאת בעז' ח' ? ומלבד זה אין לשער, שמאה שנים ויותר אחרי עליה ראו צורך להזכיר ברשימה סטטיסטית רשמית את מקומות מוצאן הבבלי של המשפחות המפקקות (נט). וכן אין להבין, למה מיינו בפירוט כזה את משפחות הנתינים ועבדי שלמה, שלא היו "ישראלים טהורי גזע" וגם משלמי מסים לא היו, באשר היו עבדים. באמת אין שום יסוד לפורר את עז' ב', והפרק כמו שהוא לפנינו הוא רשימת עולים¹¹.

מספר העולים

לפי עז' ב', סד—סז היה מספר העולים כחמישים אלף נפש. הפוטלים את עז' ב' מביאים ראיה לדעתם מן המספר הזה, שהם חושבים אותו למופלג. הם חוזרים תמיד על הטענה, שמספר הגולים היה מועט, כפי שמוכח מן הרשימה ביר' ג"ב, כח—ל, שלפיה הגלו לבבל בשנת שבע ושמונה עשרה

¹⁰ הלשר (כעקבות טירי), בחרגומו הנרמני לעז' ונח', ע' 502 - 504; לורס, Les prophètes, ע' 215 - 217. ברשימה של מספר חוססים אח עז' ב' גם קוסטריס, ולהיוון ואחרים. נגר ולהיוון עיין סייאר, Entstehung, ע' 192. נגר, ראיותיו של הלשר עיין רודולף, ביאורו, ע' 7 ואיך, 15 - 16.

¹¹ גלינג, ביאורו לדיה-עז' נח', ע' 191 טוען, שהרשימה כעז' ב' נרשמה וסן סה אחרי 520 (כשנה אחרי העליה, עיין להלן, הערה 14) על-פי רשימת תחני לספור לו רשימה של "העדה המקראית", כספור כעז' ה', ג ואיך. הכרוניסטה הוא שהפך רשימה זו לרשימה של עולים בימי כורש (כ 538) אבל זה לא נכון. תחני שיאל רק לשמות ראשי הזקנים האחראים לכנייה ואינו דורש כלל את רשימת "העדה" (עז' ה', ד, ט—י). סוגי העולים ושאר הפרטים לא היו נחוצים לו. אמנם, גלינג "מחקר" הכל, אפילו את מספר הכהנות, אבל את העבדים והשוררים והשוררות שבה. באמת לא דרש תחני רשימה, אלא שאל לשמות ורשם אותם (שם, י).

ועשרים ושלוש לנבוכדנצר לא יותר מארבעת אלפים ושש מאות נפש. אולם ברשימה זו הרי לא נזכרו הגלויות של השנים הגורליות — שנת שמונה לנבוכדנצר (גלות יהויכין, 597) ושנת תשע עשרה (גלות צדקיהו, 586). לפי מל"ב כ"ד, יד — טז גלו עם יהויכין עשרת אלפים. גלות צדקיהו היתה בלי ספק גדולה הרבה מזו. הרשימה ביר' מוכיחה, שהיו גלויות, שלא נזכרו בסי' מלכים¹².

אין שום יסוד לדעה, שהכשדים הגלו רק את „השכבה העליונה“. במל"ב כ"ה, יב; יר' ל"ט, י; נ"ב, טז אנו מוצאים עדות מפורשת, שהכשדים השאירו „בארץ יהודה“ רק מדלת הארץ „אשר אין להם מאומה“. הם הגלו איפוא גם את האכרים ואת בני המעמד הבינוני העירוני. אחרי החירבן, בימי גדליה, אפשר היה „לתפוש“ ביהודה ערים שלמות (יר' מ', י). באזני האנשים, שירדו עמו מיהודה למצרים, אומר ירמיהו, שכל ערי יהודה הן חרבה „ואין בהם יושב“, ועל זה הוא מעיד את השומעים עצמם („אתם ראתם“: יר' מ"ד, ב, ג כב). האם יכול היה לדבר כך, לוא גלתה רק שכבה

¹² עיין סייאר, Entstehung, ע' 110—114. לעומת זה חושב נרן, II, ה"ב, תוספת 9 (ע' 345—350), שביר' נ"ב, כח—ל יש מנין-שנים שונה מזה של ס' מלכים, החרבן כיניהם הוא בשנה אחת: שנת שבע של יר' מקבילה לשנת שמונה של ס' מלכים, ושנת שמונה עשרה לשנת תשע עשרה, ותכונה איפוא ביר' כאסח לגלות יהויכין וצדקיהו. והראיה: פלכיום, ננר אשיון א, כ"א (יכן קדמוניות י, ח', ה) קיבע את שנת החירבן בשמינה עשרה לנבוכדנצר ולא כחשע עשרה. אולם השאלה היא, אם מספריו המיוחדים של פלכיום נובעים מאיזו מסורת שיטתית מיוחדת או מצירופים שלו. מה שהוא מספר על גלות יהויכין הוא ככל אופן צירוף של יר' נ"ב ומל"ב כ"ד (ידה"ב ל"י). לפי ספורו חנלה נבוכדנצר בשנה השביעית לסלכו, אחרי שהרג את יהויקים, כשלשח אלפים איש (קדמוניות י, ו', ג). המספר שאיב מיר' נ"ב, כת לחשוכה השנה, בשמינית, הנלה את יהויכין (שם י, ו', א). עם יהויכין הנלה עשרת אלפים שמינה מאות שלשים ושנים. עשרת אלפים — על-פי מל"ב כ"ד, יד. אבל 832 הוא ודיוק המספר שביר' נ"ב, כט! אפשר איפוא, שהוא גרס ביר' נ"ב, כט „בשנת שמונה לנבוכדנצר“. ככל אופן הוא קובע את גלות יהויכין בשנת שמינה. בשנת עשרים ושלוש לנבוכדנצר (יר' נ"ב, לב) פלכיום קובע את גלות יהודי מצרים לכבל (שם י, ט', ז). גרין טוען, שכמותה שנה היתה כאסח הריגת גדליה, וחנלות שביר' נ"ב, ל היא עונש על הריגת גדליה (תוספת 9 הנ"ל, בס"פ). אולם אין זה מסתבר, שהריגת גדליה היתה חשש שנים אחרי החירבן. ועם זה הרי אין ספק, שהיא גרסה אחריה עונש של גלות, שלא נרשם כשום מקום. היו איפוא כמה גלויות מלבד גלות יהויכין וצדקיהו. — דעות שונות על מספרי הגולים עיין קלמרוט, Exulanten, ע' 20—22.

עליונה? הבורחים למצרים מרגישים את עצמם כ„שארית יהודה“ (שם מ"ב, טו; מ"ג, ה). מלבד זה אין ספק, שאחרי החורבן היתה גם תנועה של הגירה לבבל במשך כמה שנים. את שיעורה של הגירה זו אין אנו יכולים לקבוע. אבל בבל הגדולה והפורחת עלולה היתה למשוך אלפים מן הארץ המדולדלה וההרוסה. בסוף ימי בית שני יש בבבל ישוב יהודי עצום, „המון לאין קץ, אשר לא יספר“ (פלביוס, קדמוניות יא, ה, ב). פלביוס חושב אותם ל„עשרת השבטים“. ואמנם, היה בודאי ישוב זה בחלקו מצאצאי גולי אשור. אבל הישוב הזה הוא כולו „יהודי“, ואנו מוכרחים להניח, שבראשיתו היה ישוב גדול של גולים ומהגרים מיהודה, שהיה בו כדי „להטמיע“ בקרבו ו„ליהד“ את גולי אשור. בשים לב לכל זה אין לראות את מספר העולים כמוגזם. (עיין להלן על גלות ישראל, ע' 185—188).

אפיה הגיאוגרפית של העליה

שאלת מהימנותה של הרשימה בעז' ב' קשורה גם בשאלת אפיה הגיאוגרפית של העליה.

בעז' ב', כא—לד סומנו כמה חטיבות עולים על שם עריהם: גבעון (נח' ז', כה), בית לחם, נטופה, ענתות, עזמות; קרית ערים, כפירה ובארות; הרמה וגבע; מכמס; בית אל והעי; נבו (נוב); לוד, חדיד ואונו; ירחו. ברשימה זו בית לחם היא הנקודה הדרומית ביותר. ואמנם, אין ספק, ש„המדינה“ לא כללה את הנגב. בנח' ג', ברשימת בוני החומה, הנקודה הדרומית ביותר היא בית צור. כל דרום יהודה, עד חברון, היה כבוש בידי האדומים. ועוד בראשית התקופה החשמונאית היה כאן הגבול הדרומי של יהודה (חשמ"א ד', כט; ה', סה; חשמ"ב י"א, ה). מן העובדה, שבעז' ב' לא נזכרו יהודים, שמקום מושבם מדרום לבית לחם, יש מביאים ראיה, שאין זו רשימה של עולים אלא רשימה של יושבי המדינה. כי המדינה לא כללה את הדרום, ומפני זה אין במפקד האוכלוסיה שלה אנשים מן הדרום. אבל כיצד אפשר לבאר את העדר אנשים מן הדרום ברשימת עולים? הלא הכשדים הגלו יהודים מכל ארץ יהודה ולא מגבול „המדינה“ דוקא. ואיך אפשר, שהגולים מן הדרום לא עלו כלל עם עליית הגולה מבבל?¹⁸

¹⁸ עיי' לודס, Les prophètes, ע' 216.

ה"מדינה" — תחום שומם מימי הכשדים

אולם העובדה, שהשלטון הפרסי קבע לעולים תחום זה של ה"מדינה", מעידה בלי ספק עדות לא רק על אופי העליה אלא גם על אופי הגולה, שהגלה נבוכדנצר. העליה היתה בימי כורש, בשעה שהמלכות החדשה עוד לא הספיקה לארגן מחדש את הארצות הנרחבות שכבשה, אלא השתמשה במסגרת האדמיניסטרטיבית של השלטון הקודם¹⁴. ברור, שאת גבולות ה"מדינה" לא הפרסים קבעו, אלא שזו היתה יחידה ארצית, שגבולותיה נקבעו עוד בימי השלטון הכשדי. מתוך קורות העולים מתבררת לנו עובדה יסודית: העולים אינם נתקלים במדינה בישוב נכרי. בתוך המדינה אין שום סכסוכים ומלחמות עם ישוב נכרי, שיש הכרח להסיעו ממקומו כדי למצוא מקום לעולים. עובדה זו מוכיחה, שתחום זה היה שומם באמת או שהיה בו ישוב דלול ביותר. גבולות התחום השומם הם הם גבולות ה"מדינה". ששממה זו, שנמשכה חמישים שנה, אינה מקרה, מובן מאליה. השממה מעידה על שתי פעולות מכוונות של השלטון הכשדי: על הגלאת יושבי היהודים של חבל ארץ זה ועל השמירה עליו מפני התישבות חדשה. במרחק לא רב מירושלים יושבים אדומים, פלשתים, שומרונים במשך חמישים שנה, אבל אין הם נאחזים לא בירושלים ולא ב"מדינה". מיר' מ', יד; מ"א, י טו ברור, שלעמונים היו תכניות של השתלטות על יהודה. אבל העולים אינם מוצאים ישוב עמוני בירושלים או ב"מדינה". אין ספק, שאת כל העמים האלה יכול היה רק השלטון הכשדי לעצור בגבולותיהם. מכאן יש להסיק, שהפרסים הרשו ליהודים לשוב לשטת, שנבוכדנצר הגלה אותם משם ושהשלטון הכשדי שמר על שממותו במשך חמישים שנה. תחומי ה"מדינה" הם תחומי הגולה, שהגלה נבוכדנצר.

¹⁴ גלינג, Syrien, ע' 17 ואילך, 33 ואילך, טוען (בעקבות אלט, Rolle Samarias, ע' 25, הערה 1) טעם זה, שהעליה היתה בימי כנבוזי ולא בימי כורש; בימי כורש לא היה "עבר הנהר" עדיין משולב יפה במלכות פרס, וכורש לא היה כ"עבר הנהר". עיין גם אליגזר, כיאורו לנחום—מלאכי, ע' 79. אבל אין זה טעם מספיק לשלול את הסופר בפירושו בעז' מ' ואילך. כורש משל גם במקומות, שלא היו משולבים יפה במלכותו, ובמקומות, שלא היה בהם. כל החשערה על כנבוזי קלושה מן הדמיון. במאמרו ב V.T. 1952, קובע גלינג את העליה בשנת 521. וכן בכיאורו לריה"עו'—נח', ע' 187. ועיין למעלה, הערה 11.

תכנית הדכוא של נבוכדנצר

נבוכדנצר לא עשה אפוא ביהודה בדיוק מה שעשה סרגון בארץ שומרון: הוא לא הושיב בירושלים ובסביבתה ישוב נכרי. אולם מעשה זה של נבוכדנצר הוא לא נטל טעם, ואין הוא „משגה טקטי“¹⁵. וכן אין לראות את הגלאות נבוכדנצר כסדור זמני (כ„פרוביזוריום“), שעלול היה עוד להשתנות, ודבר זה אין ללמוד מיר' כ"ט¹⁶. גולי יהויכין מקוים, אמנם, שגלותם תהיה קצרה. אבל תקוה זו מיוסדת לא על אופי פעולת השלטון אלא על הבטחת הנביאים. והבטחת הנביאים קשורה היתה באמונה במפלתה הקרובה של בבל (יר' כ"ה, ב—ד, יא). המחלוקת בין ירמיהו ובין מתנגדיו היא רק בדבר זמן המפלה, אבל אין איש מאמין, שנבוכדנצר עצמו עלול להשיב את הגולה. אמנם, נבוכדנצר לא הושיב את גולי יהודה כ„שכבה עליונה“ בארץ אחרת, שאת שכבתה העליונה העביר ליהודה¹⁷. אבל ההגלאות של מלכי אשור ובבל, הגלאות הקבע, לא היו דוקא החלפות של „שכבה עליונה“. הם הגלו ערים שלמות על כל תושביהן, לפעמים — עם רב „אשר לא יספר“. הם הכריחו את הגולים לפעמים לבנות ערים חדשות. הם הגלו גם בעלי מלאכה, ובלי ספק — גם אכרים¹⁸. גם הגולה היהודית לא היתה גולה של „שכבה עליונה“ בלבד, ובמקום גלותה נתנה לה האפשרות לעבוד ולהשתרש בארץ דרך קבע (יר' כ"ט, ה—ו). את גלות יהודה ראה נבוכדנצר לא כפעולה זמנית אלא כסדור סופי של הענינים. נבוכדנצר לא עשה בדיוק מה שעשה סרגון, אבל פעולותיו מצטרפות לתכנית שלמה של

¹⁵ עיין קלמרוס, Exulanten, ע' 26 (ישם, הערה 1, סוכאת דעתו של וינקלר, שצעה נבוכדנצר היה משנה טקטי).

¹⁶ עיין אלט, Rolle Samarias, ע' 16.

¹⁷ אלט, שם, ע' 15 ואילך.

¹⁸ מנהגי מלכי אשור הם שונים ומגוונים בהקשר וכאכוריותם. יש שהם מהריכים ערים שלמות, יש שהם עורכים סבת, יש שהם מנלים את ראשי העם, ויש שהם מנלים ערים שלמות. חגית פלאסר מספר, שהנלה את כל ישראל והשאיר רק את שומרון (פריטשר, ANET, ע' 283, 284). ואף־על־פי שזה מוסרו, הרי אין היאור זה מתאים להגלית „שכבה עליונה“. מערים קטנות או כינויות הוא מנלה 600 700 איש. 592 ערים בארץ רססס הוא סחריב ועוצה אותן כנלים אחרי סכול (שם, 283). סרגון הורס את רפיח ומנלה את כל חושכיה (שם, 285) אסר חרון הורס את צידון ומנלה את חושכיה, אשר „לא יספרי מ־יב“ (שם, ע' 290) ועיין קלמרוס, Exulanten, ע' 3 ואילך. מייסנר, Babylonien, חיא, ע' 141, 230. ועיין להלן, הערה 43.

דכוא, שתכליתה לפתור פתרון סופי את שאלת ירושלים המרדנית ואת שאלת יהודה בכלל.

יש להניח, קודם כל, שמעבר האדומים לדרום יהודה, עד חברון, התרחש עוד בימיו ולפי תכניתו. התפשטות כזאת של אדום לא היתה אפשרית בלי הסכמת הכשדים. לחץ בני נביות היה גרם לתנועת אדום, אבל הגורם המכריע, שקבע גם את גבול התנועה, היתה תכנית נבוכדנצר. הדעה, שנבוכדנצר קרע את הדרום מעל יהודה כבר בשנת 598, אין לה על מה שתסמוך, וגם מיר' י"ג, יט אין ראייה לכך. עוד בימי צדקיהו לכי ש היא מערי יהודה, והמלחמה סוערת בסביבתה (יר' ל"ד, ז; על זה יש עדות גם בתעודות לכיש) י'. בנבואות מימי המלחמה האחרונים ירמיהו מונה בין חבלי הארץ השוממה, שנתנה בידי הכשדים, את הנגב ואינו מבחין בינו ובין שאר החבלים (יר' ל"ב, מג—מד; ל"ג, יב—יג). מצד שני לא נזכר גם הכבוש האדומי של הדרום באותן השנים. בנבואה משנות המצור על ירושלים יחזקאל מזכיר את אדום בין השכנים האויבים. אבל חטאו של אדום הוא רק זה, ששמח לאיד יהודה ונקם בה נקם (יחז' כ"ה, ח—יד). ואילו בנבואות מלאחרי כבוש העיר מפיע מוטיב חדש: אדום מתאמר לרשת את יהודה וישראל (ל"ה, י), האויבים, ואדום בתוכם, שמחים, שאדמת ישראל היתה להם למורשה (ל"ו, א—ה). מכל זה ברור, שהפרדת הדרום לא היתה פעולה מדינית-אדמיניסטרטיבית בלבד, אלא היתה קשורה בחלוקה אתנוגרפית חדשה של הארץ, ופעולה זו בוצעה בשנת החורבן (586).

בפועל עשה נבוכדנצר סוף סוף מה שעשה סרגון ושאר מלכי אשור: הוא הגלה את יושבי הארץ והושיב בארץ הכבושה בני עמים זרים. אלא שהוא לא הגלה גולה מכל הארץ ולא הביא זרים ממרחקים וגם לא נתן להם את כל הארץ. הוא הרשה לאדומים לקחת את הדרום עד חברון, הוא הרחיב בודאי את גבול הפלשתים ממערב, הוא החזיר לחבל שומרון כמעט כל מה שהצליח יאשיהו לספח ממנו ליהודה, ואת יושבי שאר ארץ יהודה הגלה. על ידי הרחבת גבול אדום ופלישת הוא שנה את אפיו האתנוגרפי של חלק מארץ יהודה, שבר את כחם הלאומי של היהודים, שנשארו באותו חלק, והבטיח לעצמו את נאמנות המתישבים החדשים. ואילו בירושלים ובתחום הקרוב לה לא הרשה גם לזרים להתנחל: הוא לא היה בטוח, שהזרים לא יתבצרו בירושלים ולא ימשיכו את מסרתה המרדנית. מתחום זה הגלה את היהודים והשאיר בו רק ישוב דל ודלול ביותר, שלא היה בו עוד כח

¹⁹ עיין מורטשינר, תעודות לכיש, ע' 106 ואילך.

למרור. אין להניח, שעל התחום הזה השליט את „השכבה העליונה“ הנכרית של שומרון ונתן לה זכויות פיאודליות מסוימות על הקרקעות של הגולים²⁰. לוא עשה כך, היה הישוב השומרוני מתפשט גם ביהודה. האחוזה הפיאודליות היו מושכות לכאן בהכרח חלק מן הישוב השומרוני. אבל אין זכר לישוב שומרוני בתחום יהודה. הכשדים מושבים על אדמת הגולים אנשים „מדלת הארץ“ (מל"ב כ"ה, יב). אבל הנחלת נחלות ל„שכבה העליונה“ השומרונית לא נרמזה, ואין היא אלא פרי הדמיון. — על היחס שבין ירושלים ובין שומרון עיין להלן.

תכנית הדכוא וההשקטה של נבוכדנצר היתה איפוא מדינית-אתנר גרפית. מלחמת שלש השנים על ירושלים דלדלה את כל ארץ יהודה והמעיסה את ישובה. מפני זה יכול היה נבוכדנצר להושיב בחלקה זרים מבלי להגלות את התושבים. כך הוא נהג בדרום וברצועה המערבית של יהודה. ואילו בתחום ירושלים נהג אחרת: מכאן הוציא גלות אחרי גלות גלות יהויכין היתה כולה (או ברובה המכריע) מירושלים (מל"ב כ"ד, יד). ואילו גלות צדקיהו היתה מאותו התחום, שבו לא הרשה לזרים להתישב ושאותו בקש להשאיר שומם. מכאן הוציא גלויות גם אחרי 586. ומכאן באה גם ההגירה לבבל. תחום זה נקבע כמחוז אדמיניסטרטיבי מיוחד, שמרכזו היה במצפה ושבו נתמנה גדליה לנציב כשדים (יר' מ'—מ"א). הנציבות הזאת התקיימה בודאי גם אחרי הריגת גדליה. זהו תחום ה„מדינה“ של התקופה הפרסית. מפני זה היתה הגולה הבבלית מורכבת (בכל אופן — ברובה המכריע) מתושבי תחום זה, ובתחום זה התישבו בימי כורש העולים מבבל.

היחס לבתי אבות ולערים

כבר הזכרנו, שברשימת העולים בעז' ב' חלק מן העולים מיוחסים לבתי אבות אלא לערים. הביאור הרווח לתופעה זו הוא, שברשימת בתי האבות נכללו המשפחות המיוחסות של בעלי הקרקע, „אנשי החיל“, שהיו בעלי זכות אורחות מלאה, ואילו הרשומים על שם עריהם הם דלת העם, נטולי קרקע ואורחות, שלא נכללו במגילות היוחסין, ומפני זה נתאגדו בבבל לאיגודי ערים²¹. ביאור זה כרוך בהנחה, שהערים, שנמנו בעז' ב', הן כל הערים, שהעולים התישבו בהן. שהרי אי אפשר, שרק בערים אלה היתה דלת

²⁰ עיין אלט, Rolle Samarias, ע' 19, 25.

²¹ עיין מייאר, Entstehung, ע' 152 ואילך; קיטל, III, Geschichte.

ע' 359 ואילך; רודולף, כיאורו לעז', ע' 20—21.

עם ושבערים אלה לא היו משפחות מיוחסות כלל. הנחה זו מעוררת כמה פליאות. מופלא הדבר, שכמעט כל הערים האלה הן בנחלת בנימין. מלבד זה אין לשער, שהמון העולים יכלו למצוא להם די מקום בערים מעטות וקטנות אלה. ומלבד זה שאלה היא, מפני מה לא נמנתה ירושלים בין הערים, והלא ירושלים היתה בכל אופן מרכז העליה. את הקושיות משתדלים לתרץ בדוחק²².

אולם הביאור ההוא כשהוא לעצמו אינו נכון. אין שום ראיה, שבישראל היתה ההכללה במגילות היחש תלויה ברכוש קרקעי (או ברכוש אחר). „ראיה“ לדבר אפשר להביא רק — מיון²³, וזו אינה ראיה. בישראל היה היחש דמיו לאומי-שבטי, מגובש וקבוע, ולא מעמדי ומשתנה. תכלית מגילת היחש היתה להוכיח, שפלוגי הוא מישראל או משבט מסויים או מחטיבת-יחש מעין-שבטית מסוימת. ליחש היו תוצאות לעניני התחתנות או לעניני זכויות דתיות. וכל זה לא היה תלוי ברכוש קרקעי ובמעמד. פגמם של הישראלים משוללי כתבי היחש בעז' ב', נט—סג הוא, שאינם יכולים להתייחס על ישראל, ושל הכהנים — שאינם יכולים להתייחס על שבטם. לא כן דינם של המיוחסים על הערים, שאין ביחסם שום פגם ופקפוק. ראיה מכרעת לכך, שלא הרכוש הקרקעי גרם, משמשת העובדה שאנו מוצאים בעז' ב' גם מגילת יחש לבתי אבות של הנתינים ועבדי שלמה, ואלה הרי בודאי לא היו בעלי קרקע ולא נחשבו אזרחים.

באמת היחש על הערים שוה בערכו ליחש על בתי האבות. מן הרשימה נמצאנו למדים, שהיו שתי שיטות של רישום במגילות היחש: לבתי אבות ולערים, הכל לפי מנהג המקום. שם העיר נחשב כשם ראש בית-אב, והיחש על העיר נחשב כיחש משפחתי. על משמעות זו של שם העיר מעידות גם מגילות היחש בדה"א ב'—ט'. במגילות היחש של יהודה ובנימין יש רשימות, שבהן שמות ערים מופיעים כשמות ראשי בתי אבות: לערים יש „אבות“ או הן עצמן „אבות“, ויש להן „בנים“. רשימות כאלה אנו מוצאים ביחש

²² עיין קליון, ארץ יהודה, ע' 2 ואילך: בערים חנוכרות בשם התישבו בראשונה, ואחר-כך נאחזו גם בערים אחרות. ושם, ע' 9: כירושלים לא נתישבו משום שהיתה חרבה. רודולף, ביאורו, ע' 21, משתדל לתרץ את הפליאה, שירושלים לא נזכרה: דלת העם, שגלתה מירושלים, היתה קטנה מאד, וכנראה היה מצבה טוב בבבל וכו'. הוכחותיו, שהגולת מרלת העם היתה קטנה, אין בהן סמך. אבל בכל אופן פלא הוא, שרוקא מיושבי ירושלים לא עלה אף אחד מן הדלים.

²³ מייאר, שם, ע' 152, הערה 1, מביא ראיה מאספרנט ומסנהג יון בכלל.

בני כלב (ב', מב—מט; ד', יא—כ), בני חור (ב', נ—נד; ד', ג—ד), בני שלח (ד', כא—כג). עיין גם ב', כד; ד', ה: „אשחור אבי תקוע”. וכן ביחש בנימין יש „אבות” לענתות, עלמת ועזמית (ז', ח; ח', לו) ולגבעון (ח', כט; ט', לה). הערים נפלגות למשפחות (ב', נג—נה). ברשימת העולים אנו מוצאים גוש רצוף של ערים־אבות (לפי הנוסח בנח' ז', כה—כט): גבעון, בית לחם, נטופה, ענתות, עזמות, קרית יערים. כל הערים האלה הן „אבות” או בני אבות בדה"א ב'—ט'. אל אלה יש לצרף גם את חרף (חרוף) בנח' ז', כה (לפני גבעון), שהוא בדה"א ב', נא „אב” לעיר (בית גדר). עיין גם נח' י', כ: „חרף, ענתות נובי” (היא נוב).

ומפני כל זה ברור, שבעז' ב' נתונה לנו רשימה מורכבת, ששתי שיטות הרישום משמשות בה יחד. כל בני בנימין מיוחסים בה לשיטת הערים. מבני יהודה מיוחסים בה לפי שיטה זו בני בית לחם ונטופה. שאר בני יהודה מיוחסים לבתי אבות. ואין ספק, שהללו נתישבו בערי יהודה שבתחום ירושלים. ערים אלה לא נזכרו כאן, מפני שהרשימה אינה רשימה של ישובים, ואין היא מזכירה ערים אלא לשם יחש, במקום בתי אבות. חלק מן הערים, שלא נזכרו כאן, נזכרו ברשימת בוני הח'מה (נח' ג'): ירושלים, תקוע, מרונות, המצפה, זנוח, בית הכרם, בית צור, קעילה. אבל בלי ספק היו עוד ערים וכפרים רבים אחרים. את הידיעה, שהעולים שבו „לירושלם ויהודה” איש לעירו” יש להבין פשוטה כמשמעה.

הגבולות

ומפני שרשימה זו טביעה בחותם המהימנות, אין יסוד גם לפקפק בנכרנות קרהגבול הצפוני: לד', חדיד ואונו (עז' ב', לג). אמנם, מחש"א י', ל, לח; י"א, לד נמצאנו למדים, שבראשית התקופה החשמונאית נחשב גליל לוד על חבל שומרון ושרק בימי יונתן הסכים דמטריוס השני (בשנת 145) לספח אותו (יחד עם גלילות עפרים ורמתים) ליהודה. אבל בין הרשימה שלנו ובין שנת 145 יש ריוח של כארבע מאות שנה, ובזמן ארוך זה יכלו לחול שינויים מסוימים בגבולות. לפי נח' ו', ב הומינו סנבלט וגשם את נחמיה להיעד יחדו „בבקעת אונו”. אין להניח, שסנבלט וחבריו האמינו, שנחמיה יבוא לתוך גבולם וימסור את עצמו בידיהם. ההזמנה הזאת מניחה, שבקעת אונו היא על הספר של שתי המדינות, אלא שנחמיה לא נאות אף להזמנה זו. הספור מעיד, שגבול המדינה בימי נחמיה היה עם אונו, הנקודה הצפונית ביותר של הרשימה²⁴.

²⁴ מייאר, שם, ע' 107, מסיק מספור זה, שבקעת אונו היתה דוקא בתחום

ה. "מדינה" כחטיבה אבטונומית

חבל הארץ, שהעולים התישבו בו, נקרא בעז' ב', א "מדינה" ובעז' ה', ח "יהוד מדינתא" (עיין גם עז' ה', א; נח' א', ג). זה מראה, שהחבל נקבע מלכתחלה כיחידה אדמיניסטרטיבית נפרדת בעלת שלטון אבטונומי מסיים. השאלה, אם עמד בראש המדינה "פחה" מיוחד כנציב השלטון הפרסי, שנויה במחלוקת. בעז' ה', יד נאמר, שששבצר נתמנה פחה ביהודה. בחגי א', א; יד; ב', ב; כא זרובבל נקרא "פחת יהודה". גם בעז' ו', ז נזכר "פחת יהודיא". נחמיה מזכיר את הפחות, שהיו לפניו (נח' ה', טו). ובכל זאת יש אומרים, שנחמיה היה באמת הפחה הראשון ביהודה. לפני כן היתה יהודה בבחינה אדמיניסטרטיבית חלק מפחות שומרון וכפופה לנציב פרס בשומרון, ומכאן כאילו נבעו הסכסוכים בין ירושלים ובין שומרון באותה תקופה. לפני נחמיה נשלחו מזמן לזמן לירושלים רק פקידים מיוחדים, קומיסרים של השלטון המרכזי, שהוטלו עליהם תפקידים מיוחדים בבצוע הזכויות, שנתנו ליהודים בתחום הפולחן והחיים התרבותיים. הללו לא היו נציבי-קבע של השלטון אלא פקידים, שיפוי-כחם היה מוגבל בתפקידם המיוחד. פקידים כאלה היו ששבצר וזרובבל ואחר כך עזרא, ובודאי היו גם אחרים כמותם, והם המכונים בכנוי הרופף והבלתי קבוע "פחה". אולם פחה פרסי ממש, נציב פרסי קבוע, לא היה בירושלים לפני נחמיה. וכמה ראיות לדבר. כשבאת נחמיה לירושלים לחקור את ענין בנין הבית, אין הוא פונה אל נציב פרס האחראי, אלא יש לו דין ודברים עם זקני היהודים. בספור על עזרא לא נזכר פחה ירושלמי. כשנחמיה בא לירושלים אין הוא מוצא שם פחה פרסי. רחום וחבריו פונים בשטנה אל המלך ולא אל הפחה בירושלים, והמלך מיפה את כחם לעכב את הבנין (עז' ד', ח—כג), מה שמוכיח, שהפחה בשומרון היה ממונה גם על ירושלים²⁵.

שומרון. ואין זה מסתבר. שש, ע' 106, הוא טוען, ששנבלם היה פכית חורון, חרי שאף בית חורון, שחיא דרושית יותר, היתה כחחום שושרון. אבל אין ראיה, ששנבלם נקרא חורוני על שם בית חורון. ואף אילו חיה הרבר כן, אין זה סוכיח כלום.

²⁵ עיין אלט, Rolle Samarias, ע' 17 ואילך; גלינג, Syrien, ע' 32 ואילך, 43—44; רודולף, ביאורו לעז' ונח', ע' 34; גוט, Geschichte, ע' 278—280; אליג, ביאורו לנחום—סלאכי, ע' 79. עיין גם קלוזנר, היסטוריה, ח"ב, ע' 20.—לדעת ולהויון וסייאר היו פחות ביהודה גם לפני נחמיה, כראשית העליה, אלא שאח-כך ביטל השלטון הפרסי את הנציבות הזאת, מפני שהסחחו היה קטן, והעמיד את ירושלים תחת השגחת הפחה בשומרון. דבר זה יש ללמוד מן הספור על רחום, עזרא

ירושלים אינה כפופה לשומרון

אולם יש להפריד בין שאלת טיבה המדויק של מדינת יהודה בשיטה האדמיניסטרטיבית הפרסית ובין שאלת עצמאותה האבטונומית. בין שהיתה בירושלים נציבות פרסית קבועה בין שלא היתה — יהודה היתה "מדינה", חבל עצמאי, ובשום זמן לא היתה ירושלים כפופה לשומרון. לכפיפות כזאת אין במקורות שלנו שום זכר אמתי. תתני אינו פונה אל נציב פרס בירושלים. אבל אין לו דין ודברים גם עם הפחה השומרוני, שכאילו היה אחראי לנעשה בירושלים. בכל הספור על תתני לא נזכרו אנשי שומרון כלל²⁶. האתראים הם אך ורק זקני היהודים ואותו הפקיד הנקרא "פחת יהודיא" בעו' ו', ז. שפקיד זה הוא לא "קומיסר מיוחד" של השלטון המרכזי לאותה שעה, ברור מכל הספור²⁷. בימי עזרא אין פחה פרסי בירושלים. אבל עזרא גם אינו בא בדברים עם פחת שומרון הממונה כאילו על ירושלים. לרחום לא נתן בכל הספור בעו' ד' אף פעם אחת התואר "פחת שומרון". כמו כן אין שום זכר לדבר, שנחמיה קבל חלק מסמכותו של פחת שומרון. נחמיה אינו מגיש לפחת שומרון שום אגרת-מנוי מאת המלך. סנבלט וחבריו "שומעים" על בואו של נחמיה, ואין הם יודעים מהו יפוי-הכח, שנתן לו המלך (נח' ב', י יט—כ; ג', לג—לה ועוד).

נסיגנו של אלט לבאר את הריב שבין שומרון ובין ירושלים באותו זמן כסכסוך משפטי, כמלחמה של "משפט נגד משפט", כמאמץ של "השכבה העליונה" השומרונית להגן על זכויות משפטיות, שהיו לה קודם בירושלים ויהודה (זכויות אדמיניסטרטיביות ופיאודליות) ושנפגעו על-ידי התהוות הכנסייה היהודית החדשה²⁸, פורח כולו באויר. אין במקורות שלנו בהחלט שום רמז לכך, שהשומרונים פעלו איזו פעולה שהיא בתוקף איזו זכות משפטית, שהיתה להם בירושלים, כנושאים מוסמכים של השלטון בירושלים, כבעלי זכויות אדמיניסטרטיביות או פיאודליות. הם פועלים על-ידי שוחד, מלשינות

ונחמיה. עיין ולהיוון, Geschichte, ע' 181; סייאר, Entstehung, ע' 131. אלט מרחיק לכת סתם. הוא סבור, שהכבלים ספחו את יהודה לשומרון אחרי חרינת גדליה ושפצב זה נשאר עומד בעינו גם בימי מלכי פרס עד נחמיה.

²⁶ מלכיום הרגיש בלקוי זה, שחפרים כאן השומרונים, והוא הוסיף אותם מרסיונו: קדמוניות יא, ד', ט.

²⁷ אין פלא, שאלט מוחק את הפחה הזה (שם, ע' 24, הערה 1), אבל — בלי כל יסוד.

²⁸ אלט, שם, ע' 6 ואילך, 13 ואילך, 19, 21 ואילך.

או ארגון כנופיות של שודדים ומרצחים, אבל בשום מקרה אינם מפעילים זכות ומשפט. בעז' ד', ד—ה לא נרמז, שהשומרונים הפריעו לבנין הבית בתוקף תפקידם כנושאי השלטון בירושלים: הם מפריעים על-ידי נכלים ושכירת „יועצים“. רחום אינו בא לירושלים בתוקף תפקידו הקבוע כדי למנוע את הבנין, שהוא חושב למעשה מרד. אין הוא פונה בכלל לירושלים, שהוא כאילו ממונה עליה ואחראי לה. אין הוא פועל שם כפחה. הוא שולח שטנה אל המלך, שבה הוא וחבריו מלשינים על ירושלים לא כשליטים אחראים אלא כנתינים נאמנים. בשטנה הם מזכירים, שהם אוכלים את „מלח ההיכל“ (עז' ד', יד). אבל בזה הם רק מסבירים את התערבותם בענין, שהוא מחוץ לתחום תפקידם. רחום פורץ לירושלים רק אחרי פקודה מיוחדת של המלך. הוא פועל איפוא כ„קומיסר מיוחד“ למניעת הבנין, ולא יותר. גם סנבלט אינו מפעיל „משפט“. הוא מאיים, מלגלג, מטריד ומנסה לארגן מלחמה מן המארב.

ואמנם, בכל ס' עז' ונח', שבהם נזכרו אנשי שומרון הרבה פעמים, אין שום תלונה או רמז לתלונה על תלות ירושלים בשומרון צרתה.²⁰

הפחות ומועצת השרים והזקנים

שאלה אחרת היא מה היה טיב הפקידות או ההנהלה האדמיניסטרטיבית של החטיבה האבטונומית היהודית.

מדברי נחמיה על הפחות, שהיו לפניו, ש„הכבידו על העם“ ושנעריהם „שלטו על העם“ (ה', טו), ברור, שהוא לא היה הפחה הראשון ושהפחות שלפניו היו לא קומיסרים־לשעה בלבד אלא נציבים־שליטים. ועם זה נראה, שנציבות פרסית רצופה לא היתה. השלטון האבטונומי הרצוף היה שלטון מועצת „השרים והזקנים“ (עז' י', ח) או „זקני היהודים“ (עז' ה', ה; ט; ו', ז, יד). אם נתמנה מטעם המלך נציב פרסי מיוחד (זה קרה בודאי ביחוד בשעת־חירום מדינית), היה הוא ממונה על המועצה ושולט על ידה. ואם לא, היה ראש המועצה משמש „פחה“ או ממלא־מקום־פחה. נראה, שזרובכל היה פחה במובן זה. ולפיכך הוא נקרא „פחת יהודיא“ (עז' ו', ז), אבל הוא בכל זאת רק אחד מ„זקני היהודים“, ותתני אינו פונה במיוחד אליו. מצב זה לא

²⁰ אין גם שום זכר לקשר פיסקלי בין ירושלים ובין שומרון. ספורו של פלביוס, שכורש ודריוש צוו לתח אמוצר החלך בשומרון תרומה לקרבנות בסקרש ירושלים (קרטונית יא, א', ג; שם, ר', ט), הוא המצאה שלו כדי להקנים את השומרונים. אין לספור יסוד אפילו בעז'ח. — לכל השאלה עיין עוד נספח: „לשאלת הסכסוך עם השומרונים“.

נשתנה גם בימי נחמיה ולאחריו. כשנחמיה נקרא אל המלך (נח' י"ג, ו) אין פחה אחר מתמנה במקומו. נחמיה שולט גם הוא באמצעות השרים (שם, יא יז). בימי דריוש השני משמש בגוהי פחה ביהודה³⁰. אבל אין מכאן ראיה לרציפות הנציבות ביהודה. העובדה, שעם סוף מלכות פרס הכהן הגדול נעשה ראש המדינה, מוכיחה, שהנציבות לא היתה רצופה. הכהן הגדול נעשה ראש המדינה משנעשה ראש מועצת הזקנים³¹.

הישוב בארץ ישראל. לא היתה נדידה של בני כלב

הישוב, שמצאו העולים בארץ ישראל, היה מעורב ומגוון בבחינה אתנית ודתית. בדרום ישבו האדומים, שפשטו עד חברון. במערב ישבו הפלשתים (האשדודים). אלו ואלו היו עובדי אלילים. הם היו עובדי אלילים עוד בתקופה החשמונאית. בצפון ישבו השומרונים, עם מעורב, מבני בניהם של הגולים, שהביאו אשור לשומרון ועריה. הם היו מורכבים משכבות גולים שונות: גולי סרגון (מל"ב י"ז, כד—מא), גולי אסר חדון ואסנפר—אשורבניפל (עז' ד', ב, י). כבר בראשית ימי בית שני לא היו הללו עובדי אלילים; הם היו מתיידיים. אין לדעת, אם היה ישוב נכרי בחבל האבסטר נומי, שהוקצה לעולים. מכיון שלא נודע לנו דבר על סכסוכים עם ישוב נכרי בתוך המדינה, נראה, שבכל אופן לא היה שם ישוב נכרי. הישוב היהודי, שנשאר במדינה, היה דליל, והוא לא היה יכול להתעודד ולקום לתחייה בכחות עצמו.

הדעה, שבתקופה שלנו עלו בני כלב, בשל לחץ ההתפשטות האדומית, מן הנגב ונכנסו לתחום יהודה הצפונית ושרק באותה תקופה נעשו בני כלב (שהיו עד אז חטיבה אתנית מיוחדת, לא־ישראלית) יהודים גמורים, אינה אלא המצאה קלוטה מן הדמיון. היא נשענת על ההבדל שבין הידיעות על כלב במקורות העתיקים ובין הידיעות עליו בדה"א ב' וד'. בה בשעה שלפי יהושע י"ד, יג—יד; ט"ו, יג—טו; שיפ' א', י—יג; ש"א כ"ה, ב—ג; ל', יד כלב יושב בדרום יהודה, עד חברון, הרי מגיעים ישובי בני כלב לפי דה"א ב'

³⁰ עיין קאולי, Papyri, מספרים 30 עד 33.

³¹ נראה, שגם בשאריון עצמה היה מספר מעין זה, ולא תמיד היה שם פחה.

כבר הזכרנו, שרבים לא נקרא בשם פחה. ואף סבבלס לא היה, כנראה, עדיין פחה בימי נחמיה, מאחר שגם לו לא נתן תואר זה כמ' נח.

וד' עד קרית יערים. מכאן יש כאילו ללמוד על נדידת בני כלב צפונה אחרי חורבן ירושלים.³²

אולם בדה"א אין באמת שום זכר לנדידה. למעבר משטח לשטח. בני כלב יושבים בשטח נרחב, מאשתמוע וזיף עד קרית יערים. כל השטח כולו הוא נחלת בני יהודה, שכלב נכלל בתוכו. אין שום זכר לישוב אדומי, שכאילו דחה את בני כלב ממקומם. דה"א ב' ד' אינם מתארים מצב של ימי בית שני. לא נזכרו חורבן וגלות ולא נרמזה לא יציאת שבטים או משפחות ממקומם ולא התישבות חדשה.³³

דיעותינו האחרונות על כלב, מחוץ לדה"א, הן מימי דוד. מאז עד החורבן עברו כארבע מאות שנה. במשך זמן זה יכלו בני כלב להתפשט בשטח הקטן שבין חברון לקרית יערים גם בלי כל שואה ו"נדידת עמים". בעז' ונח' אין שום זכר לדבר, שעולי הגילה נתקלו בחסיבה אתנית חדשה, שהתישבה שם מקרוב, ואין שום זכר להתמזגות אתה. לא נזכרו בני כלב בשום מקום, ואין זכר להתייחסות על בתי אבות אלה שבדה"א ב' ד'.³⁴

³² עיין סיימאר, Entstehung, ע' 114–119, 121–147, 148; הנ"ל, Israeliten, ע' 336 ואילך, 348 ואילך, 400 ואילך; קיטל, Geschichte, III, ע' 72–77, 377–382; בנציונר, ביאורו לדה"א, ע' 2, 6; רוטשטיין, ביאורו לדה"א, ע' 32–33; לורס, Les prophètes, ע' 198; אויארבך, Wüste, חכ"ב, ע' 234; קוק (Cook), ס' היובל לרובינסון, ע' 25–27. ההשערה הווא נשענת על נתיחי של ולהויון לרה"א ב' ד', עיין: Prolegomena, ע' 211 ואילך. ההשערה, שבני כלב נרחקו מסקיס על ידי האדומים היא של סיימאר. ולהויון סבור, שבני כלב גלו, וכשעלו מן הנולה התיישבו במקומות חדשים (עיין שם, ע' 213). כצורה זו ההשערה היא קלושה ביותר. נגד ההשערה עיין קליין, ארץ יהודה, ע' 31 ואילך (אלא שהיציאת הרכבים בע' 32 אינה מדויקת). לדעת נוס, ZDPV 1932, ע' 97 ואילך, הרישומים בדה"א ב' ד' הן עתיקות: מימי דוד. גלינג נוסח ליחס אותן לימי יאשיהו, עיין ביאורו לדה"א-עז'נח', ע' 25.

³³ רמז לנלות ולהתיישובות חדשה מוצא ולהויון, Prolegomena, 213, כספור על נישואים שניים של כלב אחרי מית "עזיבה אשתו בת יריעות" (כפי שהוא גורס בדה"א ב', יח). שהוא מכאן: "שומעה בת נוסדים", והו מדרש משונה, לפי מיטב השיטה הדרשנית. ס' ד"ה מוכיר את הנלות במקומות אחרים בפירוש ולא ברמז וסוד (רה"א ה', ו, כח–כו, מא; ט', א ועוד).

³⁴ כרישית ביני החימה כנח' ג' וכרישית התחמים על חאסנה לא סוסן איש כמפורש כתיחש על כלב (או על ירחשאל, שגם הם כאילו נעשו יהודים באותו זמן).

מלבד כל זה עצם ההנחה, שכלב וירחמאל היו שבטים לא-ישראלים, הנחה בטלה היא מיסודה⁸⁵.

בנח' ג' נזכרו תקוע, ונוח, ביח צור, קעילה (ה, יג, טו, יז). בדה"א ב' וד' יש לערים אלה, "אבות" בליביים (ב', כד, מח; ד', יח—יט). אבל בנח' ג' אין זכר ליהושע על כלב. — חזר בנח' ג', ט הוא שם אדם ולא שם בית אב, ודבר אין לו עם חזר בן כלב (השוה שם' י"ז, י; יב; כ"ד, יד; מלי"א ד', ח). רפיח בן חזר הוא. שר חצי פלך ירושלם, וירושלים לא נזכרה כלל בתיאור אתוות בני כלב. אין מלא, שמי"א (Israeliten, ע' 402) נאלץ לספר, שחזר זה הוא (לא אבי שר חצי פלך ירושלם אלא) בית אב, היושב בבית לחם! וכן נאלץ ולהויון (Prolegomena, ע' 213) לספר, שלמי דה"א ב', ג—נה משפחות חזר בן כלב יושבות בבית לחם, קרית יערים, צרעה ואשתאול, וערים אחרות שכצפון הנזכרות בספרי עזרא ונחמיה פעמים רבות. ובאמת נרמזה בדה"א שם עוד רק עיר אחת, שנזכרה בס' עז' ונח': נמופה, וזו אינה "בצפון" אלא סמוכה לבית לחם. אשתאול לא נזכרה בס' עז' ונח' כלל. צרעה נזכרה רק בנח' י"א, כט, ברשימה, שאינה ענין לבית שני. — רבב בנח' ג', יד הוא בודאי גם הוא שם אחד מבני אותו הדור (השוה ש"ב ד', ב, ה, ו, ט) ולא אבי בית הרכבים, מאחר שאין בכל הרשימה יחש על דורות קדומים (נגר מייאר, Israeliten, ע' 402). ככל אופן היו הרכבים בירושלים כימי יהויקים (יר' ל"ה), ולא נדחקו לכאן על-ידי האדומים.

⁸⁵ על ענין זה עוד נעמוד לחלן, עיין פרק ד', ועיין נספח: "כלב וירחמאל". ככל האמור למעלה הנחנו, שחזר הוא בן כלב כאמור בנוסח שלנו בדה"א ב', יט. אבל הנוסח בב', יח—כד הוא לקוי מאד, וניתנה רשות לשער, שכלב נשחרבב לפסוקים יח, יט, כד בטעות, אף-על-פי שהוא נמצא בכל החרגומים. קטע זה (יח—כד) כמו שהוא גורם כאן כלכול משונה וללא דוגמא. ט: יחש חצרון, יח: יחש כלב, כא: יחש חצרון (או כלב?), כה: ירחמאל, מב: שוב. ובני כלב! שחזר הוא לא בן כלב, ברור מב', ג, שבו יחש חזר בכור אפרתה בא אחרי סיום יחש בני כלב (צ"ל: "אלה היו בני כלב. בני חזר" וגו'). גם בד', ד יחש בני חזר נפרד לגמרי מיחש בני כלב (שם, יג—כ). ולהויון משלים בד', א "כלב", והמבארים הולכים אחריו. על-ידי זה הם מצליחים להכניס את הכלכול של ב' גם לד'. אבל בטקסט אין כלב. — שבב', יח—כד כלב הוא שרבו, נכר ביחוד ממסוק כד. המלים, ומאחר מות חצרון בכלב אפרתה" אין להן שום משמעות. החיקון המקובל. כא כלב אפרתה" אשת חצרון אביתו" הוא אבסורדי: א) במסוק יש אפרתה" אשת כלב. ב) אין לשער, שבעל ד"ח היה מספר, שכלב בא אל אשת אביו. ג) "אפרתה" כמוכן "אל אפרתה" הוא סנדל דקדוקי. המלים הן שרבו משושב מהמשך אחר, ויש למחקן. אשתור אבי תקוע הוא בן חצרון. אני משער, שבמסוק יח צ"ל: "וחצרון תוליד את עזובה אשתו את יריעות" (את עזובה — עם עזובה; ויש גורסים על-פי

הישוב היהודי בארץ מחוץ למדינה

אולם היה ישוב יהודי לא רק במדינה אלא גם בחלקי הארץ, שהתנחלו בהם נכרים. היה ישוב יהודי בדרום, בחלק, שתפשו האדומים. היו ישובים יהודיים גם בצפון, בחבל שומרון. בס' עז' ונח' לא נזכרו שבטי ישראל הצפוניים כלל. מנח' ד', ו' (היהודים הישבים אצלם) יש ללמוד, שהיו ישובים ישראלים גם בשומרון ושהישראלים שבשומרון כבר נקראו אז גם הם „יהודים“. משחרבה מלכות שומרון נעשתה יהודה מרכז לשרידי שבטי הצפון, שנשארו בארץ. כאחיהם בתפוצות הגולה „נתיהדר“ גם הם במשך הזמן. ירושלים נעשתה גם עיר קדשם. התייחדות זו היתה יסוד פעולתו של יאשיהו „בערי שומרון“ (מל"ב כ"ג. טו—כ). חורבן הבית בירושלים הוא אסון לאומי גם לישראלים היושבים בשכם ובשילה ובשומרון (יר' מ"א ה.).

„עם הארץ“ היהודי האלילי הדמיוני

דעה רווחת היא בין החוקרים, שהישוב, שמצאו העולים במדינה ובארץ שומרון, היה יהודי־ישראלי ביסודו: יהודים וישראלים, שלא הלכו בגולה, שנשארו בארץ אבותיהם ושהיו, עם זה, גם דבקים בדת האלילית של אבותיהם. דתם של יושבי הארץ האלה היתה ביסודה הדת העממית הישראלית־הכנענית העתיקה, „דת־יהוה אלילית למחצה“, הדת הסינקרטיסטית, שהנביאים נלחמו בה.

בין הישוב הישראלי־העתיק הזה ובין הגולה היה נגוד דתי עמוק. הגולה נצרפה בכור התשובה, עזבה את האלילות ובקשה לחיות על־פי תורת ה'. ואילו הישוב המקומי לא חזר בתשובה, אלא היה אלילי או „אלילי למחצה“ כמקודם, החזיק בדת־אבותיו הסינקרטיסטית. הישוב המקומי הזה הוא הנקרא כאילו במקורותינו „עם הארץ“, בניגוד ל„בני הגולה“. בין בני הגולה ובין „עם הארץ“ פרצו סכסוכים. ביחוד קשה היה הסכסוך עם ה„שומרונים“. הללו היו ישראלים, שנתערבה בהם שכבה של נכרים, שהובאה לארץ על־ידי מלכי אשור. מרכזם היתה שומרון, עיר המלוכה של אפרים, והם היו יורשי מסורת אפרים. גם החטיבה הגזעית המעורבת הזאת נכללת ב„עם הארץ“. התחרות והאיבה בין היהודים ובין השומרונים בימי

הפשיטא: סן עזובה). בפסוק יט צ"ל: „ויקח לו את אפרח“ (הנושא: חצרון). כל הקטע זה—כד הוא איפוא יחש חצרון, וחור הוא כן חצרון. יחש כלב בא רק במכ—ספ. וכן חסדר באמת בד': יחש כלב בא רק ביג—כ. ישובי בני כלב הם איפוא גם כאן בחברון וסביבתה. „התפשטות“ בני כלב אינה לפי זה אלא פרי תאונה ספרותית.

בית שני היו ביסודן המשך התחרות והאיבה שבין יהודה ובין אפרים מימי קדם. נוסף עתה הגורם הדתי החדש: ההבדל בין הגולה ובין "עם הארץ". גם התנאים המדיניים של הסכסוך היו חדשים: השלטון הפרסי בארץ ישראל³⁶.

"עם הארץ" במקורות שלנו

אולם "עם הארץ" הזה וה"השומרונים" האלה לא היו ולא נבראו ואינם אלא פרי דמיונם של החוקרים.

המקורות שלנו על ראשית בית שני אינם יודעים הבחנה בין הגולה ובין "עם הארץ" יהודי או ישראלי. בחגי ב', ד ובוכ' ז', ה "עם הארץ" הם כל עם יהודה. ולעומת זה "עם הארץ" (או "עמי הארץ" או "עמי הארצות") בס' עז' ונח' הם בני נכר ורק בני נכר. עיי' עז' ג', ג; ד', ד; ט', א; ב, יא; י', ב, יא; נח' י', כט, לא, לב. הנשים מבנות "עמי הארצות" הן נכריות (עז' י', ב, יא, יד, יז, מד; נח' י"ג, כו—ל). בנות הגויים, שהתורה אסרה להתחתן בהם (עז' ט', א, י—יד), אשדודיות, עמוניות, מואביות (נח' י"ג, כד). מקביל ל"עמי הארץ" הוא הבטוי "גויי הארץ" (עז' ר', כא) או "עממי הארץ" (הם הכנענים: נח' ט', כד). בנח' ט', ל "עמי הארצות" הם הגויים, שלחצו ושעברו את ישראל. לא בחגי וזכ' ולא בעז' ונח' אין

³⁶ עיי' יוסט, Geschichte, ח"א, ע' 44—50; רנן, Histoire, ח"ד, ע' 14—16. 69 ואילך, 149—155; סייאר, Entstehung, ע' 121 ואילך; הנ"ל, Geschichte, ח"ג, סעיפים 115—130; ולהויון, Geschichte, ע' 154; שירר, Geschichte, ח"ב, ע' 18—23; רוטשטיין, Juden, ע' 23 ואילך; קיטל, Geschichte, ח"ג, ע' 87 ואילך, 682; לודס, Les prophètes, ע' 310—311, 359—361; אויארבך, Wüste, ח"ב, ע' 258—259; סינקלשטיין, Pharisees, ח"ב, ע' 547; קלוזנר, היסטוריה, ח"א, ע' 184—185, 197 ואילך; ח"ב, ע' 43 ואילך; משרנוביץ, תולדות ההלכה, ח"ג, ע' 19 ואילך; גוט, Geschichte, ע' 305 ואילך. דעת חוקרים אלה על השומרונים אינה אחידה לגמרי. אבל שוים הם בזה, שהם חושבים אותם לישראלים. רנן סבור, שהשומרונים אינם אלא שבטי חצזון, ישראלים מהורי גזע, אלא שלא חוששעו מן הרפורמה הנבואית והיאשינית. את הספור בבל'ב יי' על העסמים, שהושיבו מלכי אשור כשומרון, הוא חושב לספור כוזב (שם, ע' 151. הערה 1). כמעט כך סבור גם לודס. אחרים חושבים אותם לישראלים, שנחקרבה בהם שכבה של נכרים, או לנכרים, שנחקרבו בהם ישראלים כמספר רב. כך טוען יוסט (שם, ע' 45, ע' 50), שאח עויבת האלילות של החתישבים הנכרים ואת רצונם להתחבר אל עולי הגולה אפשר לבאר רק על ידי השפעת המון הישראלים, שנשארו בארץ. בכלל דבריו הם די מבלבלים.

„עם הארץ“ מסמן סוג מסוים של יהודים או ישראלים, אליילים או אליילים-למחצה או מעורבי-גזע.³⁷

מראית-עין של הבחנה כזאת עלולה להוצר על-ידי השמוש בבטוי „הגולה“ (או „בני הגולה“) בס' עזרא לשם סימון עדת היהודים הנאמנים כולה (עז' ד/ א; ו/ טז; ט/ ד; י/ ז—ח, טז), כאילו בנגוד לבני ישראל, שלא הלכו בגולה, שהם „עם הארץ“. אבל העדה נקראת לפעמים „הגולה“, רק מפני שעולי הגולה היו הכח הפועל שבה, יסוד התחדשותה ותקומתה. משמעותו האמתית של הבטוי מבוארת בעז' ו/ יט—כא. בפסוק כ נאמר, שהפסח נשחט „לכל בני הגולה“, אבל בפסוק כא נאמר, שאת הפסח עשו השבים מהגולה, „וכל הנבדל מטומאת גויי הארץ אליהם“, היינו: גם כל היהודים שבארץ, שהתבדלו מן הגויים ונספחו על קהל השבים מן הגולה. כיוצא בזה נכללו גולים ושאר יהודים בנח' י/ כט בבטוי „וכל הנבדל מעמי הארצות אל תורת האלהים“. „הגולה“ אינו איפוא אלא קיצור הביטוי: הגולה והנספחים עליה. בכל אופן אין אנו מוצאים בשום מקום את הניגוד: גולה — עם הארץ. ניגוד ל„עם הארץ“ הם „עם יהודה“ (עז' ג/ ד), „העם ישראל“ (שם ט/ א), „זרע הקדש“ (שם, ב) וכיוצא בזה.

השומרונים אינם ישראלים

כמו כן אין במקורות המקראיים זכר ל„שומרונים“ של החוקרים. במקורות המקראיים השומרונים הם מעמי הארץ, בני נכר, ורק בני נכר. בשום מקור מקראי אין זכר, שהשומרונים הם מזרע ישראל, שהם גזע מעורב. „עם ממזרי“, בני ישראל, שהתערבו בגויים וכו' וכו', כמו שהחוקרים מתארים אותם. הם אינם בני אפרים, שנתערבה בהם שכבה של נכרים, עם ישראליי-נכרי, בעל דת מעורבת, סינקרטיסטית. לפי מל"ב י"ז, כד—מא; עז' ד/ ב, ט—י השומרונים הם בני העממים, שמלכי אשור העבירו לארץ. השומרונים אינם חושבים את עצמם „יהודים“ (נח' ג/ לג—לה; ד/ ו). הם מן „הגויים“ אשר מסביב (שם ו/ טז). בנותיהם הן בנות נכרים (שם י"ג, כח—ל). בזמן מאוחר היו השומרונים מיחשים עצמם על יוסף, והיהודים לא היו מודים בזה.³⁸ אולם במקרא אין עוד שום זכר לא לטענה זו ולא

³⁷ וגם לא שכבה מערבית מסוימת, עיין נספח: „לשאלת הסכסוך עם השומרונים“.

³⁸ גם פל ב' יום, קרמיוניו ט, י"ד, ג, אינו מודה בזה, כמו שאומר ר"ח ט' שרנוביץ, תולדות החלכה, ח"ג, ע' 19. זה ברור מכל הספור שם על מוצא השומרונים (על-פי מל"ב

לשליטתה. השומרונים גופם מיחשים את עצמם על העממים, שהביאו מלכי אשור לארץ (עז' ד', ב, ט—י). לא במקרא ולא בזמן מאוחר אין השומרונים נחשבים בכל אופן לבני תערוכת ישראלית-נכרית³⁹. אין שום תוכחה מכוונת כלפי בני אפרים המתערבים בגויים. מל"ב י"ז מגנה את דתם המעורבת של השומרונים, אבל אינו מזכיר ישראלים המתערבים בהם ועושים כמעשיהם. הדעה, שהאחים השונאים והמנדים שביש' ס"ו, ה הם השומרונים⁴⁰, היא אבסורדית מאין כמותה. לא נזכרו ביש' שם לא שומרונים ולא בני יוסף, ואין ביאור זה אלא דרוש תפל⁴¹.

יש מוצאים זכר ליחש הישראלי של השומרונים במקרא על ידי שהם מדרישים מיני „רמזים“ לתוך ס' דברי הימים: במקראות שונים, שמדובר בהם על אפרים ושאר שבטי הצפון, מוצאים „רמזים“ לשומרונים ולהערכתם בימי מחבר הספר⁴². אולם בד"ה לא נזכרו כלל העממים, שהתנחלו בארץ שומרון. ד"ה אינו מביא אפילו את הספור שבמל"ב י"ז, כד—מא. הוא מספר

י"ז) וביחוד מן המקבילה בקדמוניות יא, ח', ו, ששם הוא מסביר, שהשומרונים מודים לעצמם כמוצאם הנכרי, „ואו הם מודים על האמת“ וכו'. וכן שם ד', ב.

³⁹ לפי בן סירא נ"י, כה—כו השומרונים הם גויים. פלביוס קורא להם „כותים“ לשומרונים הוא מיהם שתי דעות על מוצאם (עיין הערת שלפני זו). כחלמוד הם „כותים“. אבל נזכרה דעתם, שהם סבני יוסף (כראשית רבה צ"ד). אבל אין טענה, שהם מעורבים.
⁴⁰ עיין דוחם, ביאורו לישי' ע' 389 ואילך, 443 ואילך, 450 ואילך. מסנו קבלו מייאר, קיטל ואחרים. לא פחות תפלה היא הדעה, שהשומרונים נקראים „אפרים“ ו„בית יוסף“ בזכ' ט', י, יג; ו, י, יז; ו, יא, ד. כי יהודה ואפרים מדומים כאן כממלכות עצמאיות, שיש להן סוס ורכב (עיין ספר זה למעלה, כרך ג', ע' 323—324). כמו כן לא יתכן כלל לחניה, ש„בית יוסף“ בעוב' יה הם השומרונים (עיין פונקל שטיין, Pharisees, ח"ב, ע' 530). כי איך יכול היה הנביא להנבא עליהם להלן, שהם עתידים לרשת „אח שרה אפרים ואת שרה שומרון“ (יט)? על פסוקים אלה עיין להלן ובפרק על עובדיה.
⁴¹ בדברי תוכחתו של אביה „לירבעם וכל ישראל“ על עבודת עגלי הוזה (דה"כ יג, ד—יא) יש מוצאים רמז לכך, שמיסדי הכנסיה היהודית כראשית בית שני דחו כל שתוף דתי עם השומרונים (רודולף, ביאורו לעז', ע' 33, בעקבות טורי). מחבר עז' ונח' מחק בנח' י"א, ד את „בני אפרים ומנשה“ (הנוכרים כמקבילה ברה"א ט', ג) מתוך התנגדות לשומרונים (שם, ע' XXIX, 183—184). רמזים מסוג זה (וכמוכן הפוך) מוצא נוט, Studien, ע' 178 ברה"כ ט"ו, ט; ל', א, ה, ו, יא, יה, כה; ל"ד, ט: במקראות אלה נרמז, שאפילו בין השומרונים יש אנשים, שאינם מודים בהר גריזים אלא עולים לירושלים. עיין גם ספייסר, מבוא, ע' 806, 808 ואילך.

רק על שבטי ישראל שבצפון. ולעומת זה לא נזכרו בעז' ונח' שבטי הצפון כלל. כאן מסופר רק על הגויים השומרונים ומעשיהם. ומשום כך מובן מאליו, שלא בד"ה ולא בעז' ונח' לא נזכרה ולא נרמזה התערבות גזעית. את ההתערבות יוצרים החוקרים עצמם על ידי בלבולים אנכרוניסטיים⁴².

אמנם, יש להניח, שהאשורים לא הגלו את כל הישראלים מן הארץ ושחלק מסוים מהם נשאר במקומו. וכן יש לשער שבין הישראלים ובין העממים הנכרים היו נישואי תערובת. אולם אין להניח, שהמוני הישראלים נשארו בארץ ושהישראלים האלה, שנתערבה בהם רק „שכבה דקה” של נכרים, הם הם השומרונים⁴³. לזה סותר קודם כל הספור במל"ב י"ו, כד—מא על שלוח האריות במתישבים (הרומז בלי ספק על שממת הארץ, השוה שם כ"ג, כט; דב' ז', כב) ועל השבתת עבודת ה' בכל המקדשים. וכן תהייה מתוך הנחה זו כחידה סתומה הנבואות, שנבא ירמיהו על אפרים יותר ממאה שנה אחרי גלות שומרון: אפרים הוא ב„ארץ צפון” (יר' ג', יב, יח; ל"א, ז), רחל מבכה על בניה, כי אינם; הם ב„ארץ אויב”, מחוץ לגבולם. ה' יקבצם „מירכתי צפון” (ל"א, ו—ט). הוא מבטית, שלעתיד לבוא עוד יטעו כרמים ב„הרי שומרון”. וכל זה—בשעה שרוב שבטי ישראל נשארו על אדמתם ובתוך כרמיהם? עיין גם יחז' ל"ו, כא—כב, כה. (השווה למעלה על גלות יהודה, ע' 168—170).—ומלבד זה לוא היו השומרונים ברובם ממוצא ישראלי, לא היתה הכרתם הישראלית-הלאומית נעקרת, ולמוצאם הישראלי

⁴² מפני זה ברור, שדח"ב ל', א ואילך; ל"ד, ו ואילך אינם ענין כלל לשומרונים. כי איך אפשר, שכאן הם ישראלים גמורים, ובעז' ונח' (שהם חלק מדיה) הם גויים גמורים? שהרי בדח"ב ל' ול"ד אין זכר להתערבות בנכרים, ואפילו על הישראלים, שמירבו לעלות לירושלים, לא נאמר, שחתערבו בגויים. הנחת הפרקים האלה היא רק זו, שנשארה בארץ שארית של ישראלים. עיין ביהוד ל', ו—ט; ל"ד, ט. לכל השאלה עיין עוד להלן בקטע על דיה בפרק „חיצירה חספרותית והרתית בתקופת פרס”.

⁴³ מרגון מספר על שביתת 27,290 איש אחרי כבוש שומרון (פרוט שרד, ANET, ע' 284—285). אבל אלה הם רק שבויי העיר שומרון, שמרגון הגלה אחרי המצור והכבוש, שהוא מספר עליהם שם. אין ספק, שהיו עוד הגלאות אחרות. האשורים השתוללו בארץ סימות תגלת פלאסר והגלו מתוכה גלות אחרי גלות (עיין למעלה, הערה 18). ארץ קטנה אפשר לרוקן מיושביה. בימינו ולעינינו נחרקן שטח מדינת ישראל כמעט מכל תושביו הערבים, בבת אחת, על-ידי כריחת מבוהלת. ספור כזה היו החוקרים מכחישים בכל תוקף.

היה נשאר זכר במקורות המקראיים. תערובת מעטה של נכרים אין בה כדי לעקור את הכרת היחש האתני.

אישור מונומנטלי לעדות המקורות המקראיים משמש אפיה של התרבות השומרנית. אין בתרבות השומרנית בהחלט שום דבר, שאפשר לראותו כשריד מן היצירה הישראלית-העצמאית העתיקה. לא נשתמרה אצלם שום מסורת ישראלית מיוחדת. את הכל הם קבלו מן העדה היהודית. גם המקדש בהר גריזים אינו אלא דמות דיוקנו של בית הבחירה בירושלים, ודבר אין לו עם תולדות אפרים. אמנם, הר גריזים הוא מקום-פולחן עתיק. אבל מעולם לא היה המקום הזה בתולדות אפרים מקום „נבחר“, יחיד. בתקופת המלוכה המקום הוא דחוי ונשכח. מקדש-מלך גדולים ומרכזיים נבנו במקומות אחרים: בבית אל, בדן, בשומרון ובערים אחרות. את הר גריזים „מצאו כתוב“ בתורה (דב' י"א, כט; כ"ו, א—ג) בזמן מאוחר. במקורות המקראיים אין עוד זכר למקדש שומרני זה. בין הכת השומרנית ובין תולדות אפרים ומלכות אפרים אין שום קשר. היא אינה ממשיכה את תולדות אפרים במהותה או בשאיפותיה. אין לה גם שום מסורת על תולדות אפרים בימי קדם. ספוריהם ההיסטוריים של השומרונים אינם אלא עבוד פירורים מן המסורת היהודית ברוח הכת. כל תקופת ימי קדם עד התהוות הכת — ובכלל זה גם המסופר במל"ב י"ו ובעז' ונח' — היא לה פרה-היסטוריה. והטעם הוא, שהיא לא נתגבשה עוד באותו הזמן כחטיבה מיוחדת נושאת היסטוריה. החלל ההיסטורי הריק הזה מוכיח, שהשומרונים הם גבוש אתני-דתי מאוחר. התייחסותם על יוסף היא „אידיאה“ מאוחרת. ואת תולדות התהוות האידיאה הזאת עוד יש לברר. בתקופת פרס הם עדיין רק בני נכר.

לא היה עם יהודי אלילי בארץ

כמו כן לא נכון הוא, שבני יהודה וישראל יושבי הארץ היו בראשית בית שני — בנגוד לעולי הגולה — עם „אלילי למחצה“, סינקרטיסטי, ישראל-כנעני וכי'.⁴⁴ ראיות לזה מביאים מתוכחות ירמיהו ויחזקאל. אולם תוכחות אלה הן מפרק-זמן אחר, והן מכוונות באמת נגד כל ישראל, גם נגד אותו החלק, שהלך בגולה.⁴⁵ ואילו ההנחה, שהתוכחות ביש' נ"ו, ס"ה וס"ו נאמרו בארץ ישראל, והן מכוונות נגד העם שלא הלך בגולה, פורחת כולה

⁴⁴ מרחיב את הדבור בזה ביחוד קיטל, Geschichte, III, ע' 84 ואילך.

⁴⁵ עיין, למשל, יחז' י"ד, ב: האנשים האלה העלו גלוליהם על לבם וגו'. או

שם כ', א ואילך: הדרש אתי אתם באים... אתם אומרים נהיה כגוים...

באור⁴⁶. כסלע איתן עומדת נגד זה העובדה הברורה, שכבר הטעמנו אותה, שבספרות בית שני, בחגי, זכ', מלאכי, עז' ונח', אין שום תוכחה על אלילות. עזרא ונחמיה מוצאים חטאים בישראל, והם נלחמים בהם. אבל חטא אלילות אינם מוצאים. באמנה (נח' י') לא נפקדה האלילות, וביודי הגדול (שם ט') לא נזכרה כחטא של ההווה. חורבן ירושלים ומקדשה גרם זעזוע נפשי עמוק לכל העם היהודי. רוח התשובה, שזעזוע זה הוליד, הקיף את כל העם, גם את יהדות הגולה גם את העם, שנשאר בארץ. עזיבת האלילות היתה כללית. אדישות דתית או אלילות־מחשכים מעין אלה, שמתאר הנביא ביש' נ"ו, ס"ה וס"ו, היו גם בגולה גם בארץ. ואף אם נניח, שנבואות יחזק' אל וישעיהו השני הן שגרמו למפנה בהלך רוח העם, הרי אין להניח, שנבואות אלה השפיעו רק על הגלויות ולא על העם, שישב בארץ. הישוב בארץ היה דל ומזקף אויבים ולא היה יכול לפעול. אבל בבחינה דתית לא היה הבדל בינו ובין הגולה. עובדה היא, שהעולים לא מצאו בארץ אפילו עבודת במות⁴⁷. לא בימי זרובבל ולא בימי עזרא ונחמיה אין שום זכר למלחמה בעבודת במות.

השומרונים אינם עובדי אלילים

יתר על כן: בתקופה זו אף השומרונים, בני העממים, שהובאו לארץ בידי מלכי אשור, כבר אינם עובדי אלילים. במל"ב י"ז, כד—מא הם מתוארים כעובדי אלילים. הם „גרי אריות“. הם מקבלים את עבודת יהוה כעבודת אחד האלים—האל המקומי. הם עדיין עממים נפרדים זה מזה בדתם. הם „עושים גוי גוי אלהיו“, ואת אלהיהם הם עובדים בבתי־במות נפרדים על ידי כהנים מיוחדים, שהם עושים להם „מקצותם“. משותפת להם עבודת האל המקומי, וכזה ישראלי היושב בבית אל מלמד אותם, איך לעבוד

⁴⁶ עיין למעלה, ע' 139.

⁴⁷ לרעת הלשר, Geschichte, ע' 138—140. לא נעלמו הבמות גם כסמך החמישיית לפני סה"א. ראיות הוא סביא מי' א', כט; כ"ו, ט; סיכה ה', יב ואילך. על ראיות כאלה אין מה להשיב. וכן הוא סביא ראיה מזה, שהשומרונים הקריבו קרבנות בהר גריזים, אבל אינו סבאר, מפני מה לא זכחו גם בבמות אחרות. בייב היה מקדש. אבל יוב היתה מושבת־חילים נדחת, ואין מסנה ראיה. סינקלשטיון, Pharisees, ח"ב, ע' 562 ואילך, טוען, שעזרא עשה לו „שם עולם“ כזה, שכשל את הכמות עם ששם כסקומן את בתי הכנסיות. אבל כספורים על עזרא אין זכר ל„שם עולם“ זה. אין בהם אף מלה אחת על הכמות ועל באולן. וכן לא נזכרו בהם בתי הכנסיות.

ד. זרובבל ובנין הבית

העליה. בנין המזבח

אין אנו יודעים באיזו שנה חלה העליה של ימי שש בצר וזרו¹ בבל. יש לשער, שהעולים עלו שיירות שיירות ושבעז' ב' ניתן לנו סיכום של השיירות האלה. וכן יש לשער, שעליה זו נשלמה שנה או שנתיים אחרי הצהרת כורש¹. עובדי המקדש וחלק מן העם ישבו בירושלים, רוב העולים ישבו בעריהם (עז' ג', ע)². העולים תרמו תרומות גדולות של כסף וזהב³ „לאוצר המלאכה“, בלי ספק — לבנין הבית, כמבואר בעז' ג', סח—סט (השוה נח' ז', ע—עב). אולם החליטו לחדש את הפולחן עוד לפני שיבנו את הבית. בשנה הראשונה לבואם, כשהתקרב החודש השביעי, בנו זרובבל ויהושע את המזבח על מקומו וכהלכתו. הרשיון לא הסיר את כל המכשולים. העולים באו ברשיון המלך. אבל הופעת רבבות אנשים ממרחקים עוררה אידידות או איבה אצל יושבי הארץ הגויים. הנימוקים היו לא דוקא נימוקים של פוליטיקה גבוהה. היו חשדנות ואי־אמון כלפי ה„זרים“, כמו תמיד במקרים כאלה. נתעוררו גם יצר השוד ותאות הבצע. ההמונים הזרים הביאו אתם כסף וזהב. נסו לגזול או לנצל ולהוציא במרמה. גם הסתננו ושדדו בתוך הישובים. זוהי ה„אימה“, שהיתה עליהם „מעמי הארצות“ (עז' ג', ג). ובכל זאת הם התעודדו והשלימו את בנין המזבח כהלכתו. בפעם הזאת נאסף העם בירושלים

¹ התאריך בעז' ג', ה הוא בשנה השנית לבואם ולא בשנה השנית לכורש, כהנחת מייאר, Entstehung, ע' 73—74; שדר, Esra, ע' 31—32; זלין, ביאורו לתרי עשר, ע' 396. ואחרים.

² על נוסח הכתוב הזה עיין נספח („הספור בנח' ח'—י").

³ לפי חישוביו של מייאר, Entstehung, ע' 197—198, בערך כרבע מיליון

דולר זהב.

⁴ זוהי משמעות עז' ג', ב—ג. הכי"ת של „כאימה“ היא קשה, ואולי יש למחקה. אבל המשמעות ברורה: הקימו את המזבח, אף־על־פי שהגויים הציקו להם והטילו עליהם אימה. הכשוי „כי כאימה עליהם מעמי הארצות“ הוא לא תוספת של שולי הנלווין (רדולף, ביאורו, ע' 28), מכיון שהוא עומד במקומו הנכון. „ויבנו“ (ב) פירושו: נגשו לבנות, „ויכינו“ — הצליחו להשלימו כהלכתו, למרות אימת הגוים הצוררים. וסטעם זה אין כאן כפל־לשון מיותר, כטענת בסן (ביאורו, ע' 109) הסבור, ש„ויבנו“ ו„ויכינו“

לא ברגל (בסוכות), כחוק וכמנהג, אלא בראש השנה, מפני שבאותו יום חדשו את הפולחן על המזבח הבני — חדשו את התמיד והתחילו להקריב קרבנות „כמשפט דבר יום ביומו“ (ג—ו). אחרי כן חגגו את חג הסוכות הראשון בזבחים, אחרי הפסקה של יותר מחמישים שנה (ד).

התכונה לבנין הבית. חגיגת הנחת היסוד

אחרי בנין המזבח והתקנת פולחן־עראי התחילה תכונה לבנין הבית. לפי עז' ג, ז העמידו חוצבים וחרשים והזמינו אצל הצורים והצידונים ארזים מן הלבנון. בשנה השנית לבואם (בשנת 537), בחודש אייר, נאסף העם, וזורובל ויהושע בראשם, לחגיגת הנחת היסוד לבנין הבית. העמידו את הכהנים בחצוצרות ואת הלויים בני אסף במצלתיים. לקול תרועה, נגינה ושירה של הכהנים והלויים והעם הניחו הבונים את היסוד. זקני העם, שזכרו עוד את הבית הראשון, פרצו בקול בכי, שאר הנוכחים הריעו תרועת שמחה, והקול המעורב של הבכי והתרועה נשמע עד למרחוק (ח—יג).

בספור זה הטילה הבקורת ספק. גם מבקרים מתונים שוללים אותו, כולו או קצתו. ובכל זאת אין בספור שום סימן של הפרזה, והוא נראה טבעי כל כך עד שאין יסוד לפקפק באמתותו.

העולים באו לשם בנין הבית; רשיון המלך נתן מלכתחלה לבנין הבית. האין זה טבעי, שהם מתכוונים לבנותו? המחבר ידע את עז' ו, ד ות. אבל אין הוא מזכיר כלל, שמאוצר המלך נתנם משהו לבנין הבית. העולים ידעו בלי ספק את הערך המעשי של הנדבנות הליברלית של המלך ולא צפו כלל לתרומה. הם אוספים את תרומות עצמם ל„אוצר המלאכה“, ובכספם הם מתחילים לבנות. המספר אינו מפאר בשום קישוט דמיוני את מהלך המאורעות. נותנים כסף „לחצבים ולחרשים“. מתכוונים לבנות בנין דומה לבית הראשון, ומפני זה מזמינים ארזים מן הלבנון. אין שום יסוד להניח⁵, שפרט קטן זה בדה המספר, כדי להשוות בפועל את הבית הזה — שבאותה שעה לא הצליחו כלל לבנותו — לבית שלמה.

ענינים אחר כהחלט. הנוסח, שכטן פכונן על יסוד החרגומים ומן הרמיון (שם, 113—114), הוא בלי כל ספק לא נכון. לפי נוסח זה היה פסוק, שכל עמי הארץ עזרו לעולים לבנות את הסוכה. אבל כנין סוכה לא היה פועל גדול כל כך, שהיו זקוקים לעזרת „כל עמי הארץ“ כדי לבצעו. ומה ענין היה לכל עמי הארץ להתגייס לבנין הסוכה הזה?

⁵ עיין מייאר, Entstehung, ע' 74, הערה 1.

סכול התכנית לבנין הבית. ראשית הריב עם השומרונים

אחרי ייסוד הבית התחילה עבודת הבנין. אבל זה היה נסיון, שלא הצליח. הבית לא נבנה לא בימי כורש ולא בימי כנבוזי.

לפי הרצאת המאורעות בעז' ד' גרמו לכך נכלי האויבים, וביחוד — השומרונים. לפי ספור זה יש לראות את ראשית הריב עם השומרונים, שעתידי היה להמשך מאות שנים, במאורעות הימים ההם. "עם הארץ" כולו הציק לעולים בשעת העליה מתוך תאות שוד ובצע. אבל אחרי שגלי העולים עברו והעולים התישבו בעריהם שקטה מהומת העליה. ואחר כך, כשנגשו לבנין הבית, בקשו "צרי יהודה ובנימין" להשתתף בבנין. "צרי יהודה ובנימין" אלה הם השומרונים. זה מוכח מעז' ד', ב: הם מציגים את עצמם כצאצאי המתישבים, שמלכי אשור הושיבו בערי שומרון. במעשי השוד וההצקה השתתפו גם הם בלי ספק. אבל מתוך עמי הארץ נבדלו אחר כך השומרונים בבקשתם להשתתף בבנין הבית. את בקשתם הם מנמקים בזה, שהם דורשים לאלהי ישראל וזוהים לו "מימי אסר חדן" (שם). שטענה זו היתה נכונה, אנו למדים ממל"ב י"ז, כה—מא, וגם זה מוכיח, שהמבקשים הם השומרונים. אולם זרובבל וישוע וראשי האבות דוחים את בקשתם ואומרים: "לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו, כי אנחנו יחד¹¹ נבנה לה' אלהי ישראל, כאשר צונו המלך כורש, מלך פרס" (שם ד', ג).

טעם הדחיה לא נתבאר בדברים אלה כל צרכו. אין ספק, שאין כוונתם לנמק את הדחיה באיסור המלך כורש. איסור כזה לא נרמז כאן באמת, וכורש גם לא אסר על מי שהוא לסייע לבנין. הזכרת כורש באה רק להטעים, לכל צרה שלא תבוא, את חוקיות המפעל. אולם דבר זה ברור, שזרובבל וחבריו אינם רואים את השומרונים כיהודים, אף-על-פי שהם דורשים לאלהי ישראל.

הקלנסים הפרועים, שועת מוכים והרוגים. רק טבעי הדבר, שנפשם נמקרה, והם פרצו בכבי — מתוך התרגשות של שמחה. אין חככי הוזה ענין להערכת הבנין. זה עתה הונח היסוד. סכום כסף גדול היה כאוצר הבנין, ועוד אי אפשר היה לרעת, מה יהיה "כבוד" הבית הזה, חכו לארזים, שהוסינו מן הלבנון. ועוד: הבית תראשון, שהם ראו, הרי היה הבית תבון והשודר כירי נכונדנצר, שהוציא מוכו את הכלים עוד עם גלות יהויכין. עתה הוחזר חלק מן הכלים האלה. גלות היחה באמת ועפה השלימו רק בימי חגי. חגי כ', ג עשוי רק לערפל את הספור הזה, אם מנסים לכאר את הספור על-פי הסמוק ההוא.

¹¹ "יחד" פירושו: לבדנו. וכן תרגם עזרא החיצוני. והשוה ש"א י"ז, י.

מפני זה הם אינם מסכימים לשותף אותם בבנין. לפי ס' עז' ונח' זוהי ראשית הריב עם השומרונים. לדחיית השומרונים בימי זרובבל יש המשך בימי עזרא ונחמיה. השומרונים מבקשים להדבק ביהודים, היהודים דוחים אותם. בגלל הדחיה הם נעשים יתד רעה לישראל: הדחיה מעוררת אותם למעשי איבה ונקם.

ההערכה השלילית של הספור

גם בספור זה על דחיית השומרונים בימי זרובבל ובהסבר זה של המאורעות הטילה הבקורת ספקות. יש דוחים את הספור כולו וטוענים, שהשומרונים לא בקשו כלל להשתתף בבנין מקדש ירושלים¹². יש סבורים, שהשומרונים אמנם בקשו להשתתף, והיהודים דחו אותם, אלא שזה קרה לא בימי כורש אלא בימי דריוש (בשנת 520), בדבר אלהים בפי חגי (ב', י—ד)¹³. יש חולקים על פרטים שונים של הספור. אלה ואלה טוענים, שבכל אופן לא נכלי אויבים הם שעכבו את בנין הבית מימי כורש עד ראשית ימי דריוש כמסופר בעז' ד', ד—ה, אלא קשיים כלכליים הם שגרמו. העולים היו מוכרחים להלחם מלחמה קשה על קיומם. הם היו מוכרחים להלחם עם השממה לדאוג למזון ומחסה. פגעו בהם גם פגעים מיוחדים. המצב מתואר בחגי א', ו—יא; ב', טו—יז; זכ' ח', י. חגי זכריה אינם מזכירים נכלי אויבים, אבל הם מתארים תמונה של מצוקה כלכלית. היו שנים של בצורת (חגי א', י—יא), שדפון וירקון וברד (ב', יז), היבולים היו לקויים, לא היתה ברכה, "ביגיע כפים", המשתכר "משתכר אל צרור נקוב". זכריה מתאר גם מצב של אי-בטחון. היה מצב פרוע, לא היה שלום ליוצא ולבא "מן הצר" (זכ' ח', י). חבלי התישבות אלה הם שמנעו את העולים מבנין המקדש¹⁴. לפי נסוח אחר

¹² עיין מייאר, Entstehung, ע' 124—125; השוה שדר, Esra, ע' 33.

¹³ זוהי טענתו של רוטשטיין, עיין הפרק על חגי ועיין נספח.

¹⁴ עיין ולהויון, Geschichte, ע' 155; מייאר, Entstehung, ע' 45.

רוטשטיין, Juden, ע' 15 ואילך, 19; נוט, Geschichte, ע' 268; מליגר, ביאורו לנחום—מלאכי, ע' 79 (אלא שספורו הוא די אקלקטי). לפי זלין, Studien, חיב, ע' 19 ואילך, היה בין חנומים הכלכליים ערך מיוחד להכרח לבנות תחלה את העיר ובתיה עד שנגשו לבנין המקדש. ואילו השומרונים החנגדו לבנין העיר וסנעו אותו על ידי שטנה למלך כורש (עז' ד', ו ואילך: "ארתחששתא" זה אינו, לפי זלין, מלא כורש), וזה רפה את ידי העולים.

גרמו „הרשלנות והאנוכיות של היהודים“, כמו שמוכח מחגי א', ד, ט⁵. לבנין הבית נגשו רק בימי דריוש, בזמן של התעוררות התקוות המשיחיות ובהשפעת חגי וזכריה.

אשר לסכסוך עם השומרונים — דעה רווחת היא, שאין לבאר אותו מתוך סבה דתית בלבד. לסכסוך, טוענים החוקרים, היתה סבה פוליטית או כלכלית-פוליטית. השומרונים היו באותו הזמן אלייליים או אלייליים-למחצה, בעלי דת סינקרטיסטית, והיהודים התייחסו אליהם בחשדנות וחששו, שכוונתם להשתלט על ירושלים. פעלה תחרות בין ירושלים ובין שומרון. יש תופסים תחרות זו כהמשך הנגוד ההיסטורי בין יהודה ובין אפרים. ויש מנסים לבאר אותה מתוך היחסים המעמדיים והפוליטיים, שנוצרו בארץ אחרי החורבן. (עיין נספח: „לשאלת הסכסוך עם השומרונים“).

אין סתירה לספור מנבואות חגי וזכריה

מכל הטענות השונות, שטענו נגד הספור בעז' ד', א—ד, יש משען כל-שהוא של מקור רק לטענה המסתייעת בתוכחות חגי וזכריה לבני דורם. אולם שאלה היא, אם יש סתירה אמיתית בין תוכחות אלה ובין הספור בעז' ד'. אמנם, חגי וזכריה אינם מזכירים בפירוש את הנכלים של האויבים. הם מדברים על דלות ועל פגעי טבע והעדר בטחון. אבל אין ספק, שהם מתארים את המצב בימיהם ממש. את הפגעים הם אינם חושבים לסבת בטול הבנין אלא לעונש על הזנחת הבנין. זאת אומרת, שהם יודעים, שלפגעים קדם איזה זמן, שבו אפשר היה לעם לבנות, והוא לא בנה, או שלמרות הפגעים אפשר היה לבנות. חגי מדבר לא רק על דלות ופגעים; הוא מוכיח את בני דורו על שהם יושבים „ספונים“ בבתיהם (א', ד). היה איפוא גם זמן של רוחה ובנין בתים. ואמנם, אנו יודעים, שהעולים הביאו אתם גם כסף זהב ועבדים ושפחות. אנו יודעים, שהתנדבו סכומים גדולים מאד לבנין הבית. מדברי חגי יש איפוא ללמוד, שעל העדה היהודית כבר עברו או כמה תמורות ושלבנין הבית כבר היתה אז „היסטוריה“ של כמה שלבים. (עיין גם נספח: „הספור על העליה בימי כורש“).

אין גם להניח, שהבית לא נבנה בשל „הרשלנות והאנוכיות של היהודים“. העליה מבבל היתה היא גופה מעשה אידיאליסטי ללא דוגמא. התרומות הגדולות מעידות גם הן, שלא היתה „אנוכיות“ ושהיתה נכונות להתחיל בבנין. בנין הבית היה תכליתה של העליה, ולשם כך ניתן רשיון

המלך. ודאי שהעולים היו מוכרחים להלחם לקיומם. אבל בנין המקדש היה משא נפשם ואחד מיסודות מלחמת קיומם. יש לשים לב גם לזה, שבנין המקדש היה מספק עבודה לפועלים רבים, והדלים היו מעונינים בו גם מבחינה כלכלית.

ולפיכך אין להניח, שהעולים לא נסו במשך חמש עשרה שנה להוציא אל הפועל את משא נפשם, שלשמו הטילו על עצמם את כל סבל העליה, וישבו כל אותו הזמן „ספונים“ בבתיהם. הלך-הרוח הנואש של ימי חגי הוא בהכרח תוצאה של אכזבות ונסיונות שנכשלו. וההסבר הטבעי ביותר הוא, שהנסיונות סוכלו על ידי גורמים חיצוניים. ומפני זה אין שום יסוד לא להאמין לספור, שגורמים אלה היו „צרי יהודה ובנימין“ ושהם שסכלו את עצת כורש. (עיין גם להלן, בפרק על חגי). ומכל ספורי עז' ונח' ברור, שהצרים היו בראש וראשונה השומרונים.

השומרונים בימי בית שני.

דחיה בלי תנאי

הספור על דחיית השומרונים בעז' ד', א—ד מוסר לנו בקצור סכמטי מה היה מהלך המאורע, אבל אין אנו מוצאים בו הנמקה ברורה ומספקת. אין פלא, שהחוקרים מנסים להשלים את הספור ולהמציא הנמקה, כמו שהזכרנו. אולם כל הסברי החוקרים עומדים על שתי הנחות מקובלות: אחת, שהשומרונים היו בימי זרובבל עובדי אלילים, והשנית, שהגיוור הדתי של היהדות המאוחרת כבר היה קיים בתקופה שלנו. אם היה גיוור דתי, הרי שהדחיה הגמורה של השומרונים, בלי הבחנה בין גרים ללא גרים, לא תהיה מובנת, אם לא נניח, שהיו כולם אליליים ורצו להשאר אליליים. אמנם, הם מבקשים, שישתפו אותם בעבודת האלהים שבירושלים. אבל מכיון שהם „סינקרטיסטים“, יש בהם „סכנה“. וכן היה מקום לחשוד בהם, שיש להם כוונה „פוליטית“, שהתקרבותם היא „מזימה“, שהם רוצים „להשתלט“ על ירושלים וכו'. אולם שתי ההנחות אינן נכונות.

השומרונים לא היו עובדי אלילים, כמו שכבר הטעמנו. זרובבל אינו דורש מן השומרונים עזיבת האלילות. הוא דוחה אותם בלי תנאי. זה חוזר בימי עזרא: מוציאים את הנשים הנכריות בלי תנאי, ואין מבחינים בין נשים אליליות לגיורות. ההמשך בא בימי נחמיה. נחמיה אינו מונה את סנבלט ואת טוביה באלילות, והדבר ברור, שאין הם עובדי אלילים. אבל נחמיה דוחה אותם בלי תנאי. כל התופעות האלה קשורות זו בזו, ואין להבין אותן בנפרד. השומרונים הם מתיידיים, ומפני זה הם, ורק הם ולא

האשדודים או האדומים, מבקשים „חלק“ במקדש ובירושלים. יחסם אל בנין החומה אינו שונה מיחסם אל בנין המקדש, ואין כל יסוד להבחנה „פוליטית“ ביניהם. הם אינם מתנגדים לבנין החומה מטעמים „פוליטיים“. באמת הם רוצים להשתתף גם בבנין החומה, כמו שנראה להלן¹⁶. הם מתנגדים לבנין הבית ולבנין החומה מטעם אחד: מפני שדחו אותם. אין במקראות שום רמז לכך, שהיו להם כוונות פוליטיות או שחשדו אותם בכוונות כאלה. בימי זרובבל הם מציעים עזרה לבנין ואינם מבקשים רשות לשבת בירושלים. העדה ודאי יכלה לשתתף בבנין בלי למסור להם את השלטון. ואמנם, השומרונים אינם משתלטים על ירושלים בתקופה שבין זרובבל לעזרא, בשעה שמשפחות מיוחסות מתחתנות בהם. בין עזרא לנחמיה יש לטוביה „בעלי שבועה“ בירושלים (נח' ו', יח). בהעדרו של נחמיה אלישיב נותן לו לשכה במקדש (י"ג, ד—ט). ובכל זאת אין השומרונים משתלטים על ירושלים.

ביחוד לא היו היחסים האלה אפשריים לוא היה הגיור הדתי בצורתו המאוחרת קיים באותה תקופה. הגיור הדתי אינו נותן מקום לחשש של „סינקרטיזם“. הגיור הדתי מבליע את הגר בעדה היהודית, משעבד אותו לרצון העדה, להוראת ראשיה, נושאי השלטון ואנשי התורה. היהדות המאוחרת לא חששה לגייר את כל האדומים שבארץ ישראל. בסוף בית שני היהדות הפרושית משתדלת לגייר נכרים ולהכניסם תחת כנפי השכינה. ואינה חוששת ל„השתלטות“. לא חשדו בבית מלכי חדייב ולא חששו ל„השתלטות“ על ירושלים. ואילו היה קיים גיור דתי בתקופתנו, אי אפשר היה, שהיו חוששים לכל השומרונים והיו חושדים בכולם ולא היו מתנים שום תנאי ולא היו דורשים מהם, שיתגיירו תחלה ואחר כך ישתתפו בבנין. וגם אי אפשר היה, שהיו מוציאים את כל הנשים הנכריות בלי הבחנה ושהיו מבריחים ומרחיקים אנשים כטוביה וכסנבלט, שבלי ספק לא היו עובדי אלילים.

הסברו של גרץ

שהיחס אל השומרונים טעון הסבר מיוחד, הרגיש גרץ. הוא אומר, שבימי עזרא ונחמיה היו השומרונים גרים ושהכהן הגדול והכהנים והלוויים וראשי העם, שהתחתנו בהם, חשבו אותם לגרים, מה „שנעלם מכל ההיסטוריה יונים“¹⁷. המצב שונה היה מזה, שהיה אחרי כבוש הארץ בימי יהושע. כי הכנענים היו עובדי אלילים, אבל השומרונים עזבו את האלילות ורצו באמת

¹⁶ השוה גרץ, Geschichte, II, ח"ב, ע' 107, הערה 3, וע' 133.

¹⁷ עיין גרץ, Geschichte, II, ח"ב, ע' 108, הערה 1.

ובתמים להדבק באלהי ישראל¹⁸. אלא שמה שהיה מוכן מאליו בזמן מאוחר, שהגרים מותרים לבוא בישראל (משנה קידושין ד', א), לא היה עדיין הלכה קבועה באותו זמן¹⁹. עזרא וחבריו היו „ריגוריסטים“, מחמירים. עזרא הסביר את חוקי הנכרים שבתורה הסבר מוטעה, שתוקן אחר כך. הוא הורה, שאמנם מקבלים גרים מן הנכרים, אבל אסור לישראלים להתחתן בגרים, והגרים צריכים להשאר חטיבה נפרדת, כמו הנתנים²⁰. הוראה חמורה ומעליבה זו עוררה את השומרונים למעשי איבה²¹.

גרץ הכיר יפה, שאת המסופר על השומרונים בתקופה שלנו אין להבין מתוך ההנחה, שהיו עובדי אלילים. אולם תפיסתם כ„גרים“ אף היא אינה מתאימה לעובדות. מפני זה גרץ מסתבך בביאוריו, מודה בימין, שהשומרונים אינם עובדי אלילים, ומכחיש בשמאל. להלן נראה, שגם מה שקרה בימי עזרא ונחמיה אין גרץ יכול לבאר בעקביות. אבל ביחוד אין גרץ יכול להסביר מתוך הנחותיו את מעשה זרובבל. קודם כל הרי היה מעשה זה לפני גזרת עזרא ולפני נצחון ה„ריגוריסטים“. מלבד זה הרי אף עזרא לא גזר, לדעת גרץ, אלא על ההתחתנות בגרים, אבל לא דרש להרחיק אותם מן העדה ומעבודת־האלהים של העדה. אולם בימי זרובבל אין שאלה של התחתנות בשומרונים עומדת כלל על הפרק. אין זכר לנישואי תערובת. השומרונים אינם מבקשים להתחתן בישראל. הם מבקשים רק להשתתף בבנין הבית. מפני מה דחו את הבקשה הזאת? פרשה זו אין גרץ יכול לבאר מתוך „ריגוריות“ כלפי גרים. ואמנם, בספור קורות ימי זרובבל גרץ מודד את השומרונים במדה אחרת. כאן הוא רואה אותם לא כגרים אלא כעובדי אלילים גמורים. באותו זמן המצב דומה דוקא למצב, שהיה אחרי כבוש הארץ בימי יהושע. עכשו יש סכנה של החטאה באלילות. עכשו ספק הוא, אם השומרונים רוצים באמת ובתמים להדבק בישראל. יש מקום לחשוד בהם, שהם רוצים להשתלט על העדה וכי²². גרץ אינו טוען אחר כך, שהם נתיירו בינתיים. לזה אין גם שום רמז במקורות. אלא שהשומרונים הם עובדי אלילים מצד זה וגרים מצד זה. זה מראה, שמתוך המושגים המקובלים אין למצוא פתרון לשאלה זו.

¹⁸ שם, ע' 107—111, 120 ואילך.

¹⁹ שם, ע' 108, הערה 1.

²⁰ שם, ע' 120 ואילך.

²¹ שם, ע' 124, 126 ואילך.

²² שם, ע' 78 ואילך.

השומרונים אינם גרים אלא מתיהדים

את פרשת השומרונים אפשר להבין רק מתוך ההכרה היסודית שבתקופה שלנו לא היה הגיור הדתי קיים עוד ושהשומרונים, מעין ה"נלולים" בגולה, לא היו גרים אלא מתיהדים²³.

החזונות האוניברסליים של ישעיהו השני ושל זכריה הם המטעים את החוקרים לחשוב, שהיהדות פתחה בזמן ההוא את שעריה ל"גרים". אמנם, השערים נפתחו. אבל זו היתה רק פתיחת שערים חזונית, משיחית. אולם היהדות לא היתה יודעת באותה שעה איך לנהוג הלכה למעשה בעמים, לוא קבלו המונינם את דת ישראל. הראיה, שכמה חוקרים מביאים מ"התגיירות" בני כלב וירחמאל בראשית בית שני, אינה אלא ראיה של תוהו. אף אם נניח, שכלב וירחמאל הם שבטים לא־ישראלים, הרי ישבו בקרב ישראל מאות בשנים, והם גרים ארציים־תרבותיים גמורים במובן העתיק של המלה. אף אם היו עוד "גרים" בראשית בית שני, הרי הם היו ישראלים בתרבותם וכדתם זה מאות שנים. שאלת גרים כאלה לא עמדה כלל על הפרק בתקופה שלנו. ואף אם נניח, שיחש בני כלב וירחמאל בדה"א ב' וד' הוא מימי בית שני וששבטים זרים אלה נתייחדו על יהודה רק בימי בית שני וכאילו נעשו על־ידי זה "לגיטימיים", הרי אין גם לתופעה זו שום שייכות לגיור הדתי. כי הגיור הדתי אינו עושה את הגר "לגיטימי" על־ידי זה, שהוא מיחש אותו מצד גזעו על ישראל. אדרבה, הגר הוא נכרי בגזעו, והוא נעשה "ישראל" בבחינה דתית־משפטית רק על־ידי קבלת דת משה, אף־על־פי שאינו מתייחס על ישראל. על מציאות גיור כזה אין להביא שום ראיה מתולדות כלב וירחמאל. ומלבד זה כל ההשערה הזאת, שבני כלב וירחמאל היו משפחות זרות, שנתייחדו רק במשך הזמן, היא מוטעה בכלל מעצם יסודה. (עיין נספח: "כלב וירחמאל").

דת ישראל ועם ישראל. הנלולים בגולה

שאלת המתיהדים נתעוררה בכל תקפה דוקא בימי שיבת ציון ובארץ ישראל.

הגיור בכל צורותיו הוא לפי מהותו שתוף הנכרי בברית ה' עם ישראל. מפני זה הגיור מספח את הנכרי על ישראל, אם בבחינה ארצית־חברתית ריאליית, כמו בימי הגיור הקדמון, ואם בבחינה סמלית, כמו לפי הגיור הדתי המאוחר (ואף לפי דמויי הנצרות). המתגייר מקבל לא אמונת־

²³ עיין למעלה, ע' 44—48, 135—137, 185 ואילך.

יחד סתמית וכוללת אלא את דת עם ישראל, את הדת, שנתגלתה בִּישׂרָאֵל, ואת התורה, שנתנה לִישׂרָאֵל. האדם יכול להגיע אל דת האלהים עלי אדמות רק על ידי שתופו בברית ה' עם ישראל. דת ישראל היא הויה הקשורה קשר אורגני בעם ישראל. יש בה יסוד דתי, פולחני, מוסרי, היסטורי ומשיחי. כל אלה הם הויה אחת, שנתגלתה בחיי עם ישראל. אדם נעשה ישראלי בדתו על ידי שהוא משתף את עצמו בהויה זו כמו שהיא.

בתקופת הגיור הקדמון הנכרי נעשה ישראלי בדתו על ידי שנספח על ישראל, ישב בארצו, בתחום שלטונו ותחת חסותו, נטמע בתרבות ישראל ושותף בחייו הלאומיים ובגורלו הלאומי. הגר לא נעשה ישראלי בגזעו, ועל־פירוב היה גם נבדל במעמדו הסוציאלי: לא היתה לו נחלת ארץ והיה מתפרנס מעבודה נמוכה. אבל לא היתה לו שותפות־גורל אחרת מאשר שותפות הגורל של עם ישראל. בבחינה מסוימת היתה זו גם מדתם של ה„נלויים“ על ה' בגולה בתקופת ההתייחדות. הם נלוו על ה' על ידי שנלוו על ישראל. יש לשער, שברובם היו, כגרים הקדמונים, בעלי מעמד נמוך, שעבדו אצל או עם יהודים, ששירתו בבתי יהודים, שנתקרבו לבית היהודי וקבלו ממנו השפעה. הם נתקו מסביבתם האלילית, נלוו אל העדה וקבלו עליהם את משמעתה. הם שתפו את עצמם בגורל ישראל, צפו לגאולת ישראל, קו, שבשעת הגאולה לא יובדלו מעל עם ישראל אלא יעלו עמו לארצו.

האופי המיוחד של ההתייחדות השומרונית

תופעה אחרת לגמרי ומיוחדת במינה היו השומרונים. את פרשת השומרונים אין להבין אלא מתוך המסופר עליהם במל"ב י"ז, שהיו בני נכר ולא בני אפרים. השומרונים קבלו את „משפט אלהי הארץ“, אבל לא מידי ישראל ולא מתוך שתוף עם ישראל. אפשר לומר: הארץ לבדה היא ש„גיררה“ אותם, בלי מיצוע ישראל. הם קבלו את פולחן יהוה לא כגרי ישראל אלא כעובדי אלילים. הם ריצו את אלהי המקום על־ידי ששתפו אותו בפנתיאון האלילי שלהם. ולפי תפיסתם נתרצה להם האל המקומי והסיר מעליהם את מכת האריות. זאת אומרת, שלפי תפיסתם קבל אותם אלהי הארץ תחת חסותו והסכים להתנחלותם בארצו. התנחלות חדשה זו לא היתה התנחלות של נלויים ונספחים על ישראל. שהרי נחלה בארץ ישראל נתנו להם מלכי אשור, אויבי ישראל, ובמקום בני ישראל המוגלים.

מה היה „משפט אלהי הארץ“, שלמד הכהן מבית אל את השומרונים, אין אנו יודעים. אבל מן הספור במל"ב י"ז נראה, שהשומרונים קבלו מן האמונה הישראלית נימוסי פולחן תלושים, שיכלו להשתלב בדתם האלילית,

והם קבלו אותם כנימוסים אלייליים. יש לשער, שקבלו טקסים של הקרבת קרבנות, נימוסים חקלאיים פולחניים, כגון בכורים או עומר, חגים חקלאיים מעין המצוי גם בעולם האלילי, נימוסי חטוי וכיוצא באלה. אבל ברור, שאת דת ישראל בהיותה ההיסטורית לא קבלו. השומרונים לא היה להם חלק בקורות ישראל, וגם דבר לא היה להם עם הצפיות המשיחיות של ישראל. הם לא קבלו את דתם מעם ישראל, לא נספחו עליו ולא בקשו לשתף את עצמם בגורלו. עמהם כאילו כרת אלהי הארץ „ברית“ מיוחדת, מין „ברית חדשה“, על ידי התנחלותם בארץ בחסד מלכי אשור. השותפות שלהם עם ישראל היתה שותפות של עמים העובדים אלהי ארץ אחת. היסוד הלאומי-הישראלי, ההיסטורי והמשיחי, ודאי לא תפס מקום בדתם אפילו כסמל רוחני, כמו בנצרות הגויית ובאיסלם.

מן הספורים בעז' ונח' נמצאנו למדים, שבמשך הזמן עזבו השומרונים את האלילות. הם קבלו השפעה מן היהודים. הם חדלו „לעשות“ את אלהיהם. אפשר, שהיו עולים גם לירושלים. הם לא היו „אליילים למחצה“. דתם נעשתה „מונותיאיסטית“. אבל ישראלית היא לא נעשתה ולא יכלה להעשות באותם התנאים. הם ישבו על אדמת ישראל כעם נפרד ובלתי תלוי בישראל. בינם ובין ישראל לא היתה שום שותפות-גורל, לא שותפות היסטורית ולא שותפות משיחית. השומרונים היו סוג מיוחד במינו של „מתיהדים“. דתם היתה מין „יהדות“ קטועה ומלאכותית.

הטעם הדתי של דחיית השומרונים.

הברית המיוחדת

זה היה המצב בשעה שהעולים התכוננו לבנות את המקדש. השומרונים מבקשים לבנות את המקדש עם ישראל. הספור על זה בעז' ד', א-ו הוא אפייני ומאלף ביותר, והשולל את אמתותו ההיסטורית אינו יכול להבין כלל מה שקרה אז. השומרונים אינם מבקשים „להתגייס“ ולהספח על ישראל. להפך, הם חושבים את עצמם שוים לישראל. הם כאילו באים בטענת „הברית“ המיוחדת, שכרת עמהם אלהי הארץ. הם מטעימים, שהם בני נכר, אלא שעם זה הם טוענים, שהם דורשים לאלהי ישראל כמו ישראל, ומזכירים, שהם „זובחים“ לו מימי אסר חדון, ועל זה הם מבססים את זכותם להשתתף בבנין המקדש. אבל העולים אינם יכולים להודות בזכות זו. השומרונים היו טפוס חדש ומיוחד של מתיהדים. הם לא נספחו על ישראל ולא שותפו בברית עם ה' על ידי ישראל. הם לא הבליעו את עצמם בישראל כגרים הקדמונים, וגם לא צפו לגאולת ישראל כ„נלוים“ בימי ישעיהו השני.

הם היו מין „ישראל“ אחר ועצמאי. ביניהם ובין העולים היתה שותפות פולי-
חנית מסוימת, שבאה מכח הארץ. אבל לגרים החדשים האלה לא היה חלק
ביסוד ההיסטורי והמשיחי שבדת ישראל. העולים לא יכלו לראות אותם
כשותפים עמהם בדתם.

הנגוד הלאומי. שאלת הזכות הלאומית בארץ ישראל

ולא זה בלבד אלא שבין השומרונים ובין העדה היהודית היה נגוד
לאומי, שאף הוא היה בו משום נגוד דתי.
שאלת משפט הגרים בישראל היא גם שאלת זכותם לנחול נחלה
בארץ ישראל. בתורה אין חוק מפורש על ענין זה. אבל מכלל החוקים
הספורים נראה, שהגרים הקדמונים לא נחלו נחלה בארץ, כאמור. כשנכנסו
ישראל לארץ היו ביניהם גרים (שם' י"ב, לח; דב' א', טז; כ"ט, ט; יהושע
ח', לה). אבל הארץ מתחלקת רק לשבטי ישראל. האדמה היא נחלת עולם
של בית האב (ויק' כ"ה, יג—כח; השוה מל"א כ"א, ג), ואף קנין קבוצי של
השבט (במ' ל"ה, א—יב). מי שלא נמנה על שבט ישראלי לא היה לו קנין
קרקע בארץ. במקרים מיוחדים יכלו גרים לרכוש להם קרקע ולהגיע לעושר.
אבל מעמד הגרים בכללו היה מעמד נטול קרקע ועני. ועם זה היה לגרים
בבחינה מסוימת חלק בזכות הלאומית של ישראל על ארצו: היתה להם
זכות של ישיבת קבע בארץ ישראל. הם היו גרים „ארציים“, והישיבה בארץ
ישראל היתה ראשית הסתפחותם על ישראל. לגר אין קנין קרקע אישי, אבל
מכיון שנספח על ישראל, ארץ ישראל היא גם אדמתו הלאומית. למעמד הגרים
העתיק הזה, נטול הקרקע, מצוה יחזקאל להנחיל נחלה עם שבטי ישראל
לעתיד לבוא (יחז' מ"ו, כב—כג).

מיוחדת היתה מדתם של השומרונים בבחינה זו. הם לא נספחו על
ישראל, כגרים הארציים, ולא קנו להם בדרך זו חלק בזכות הלאומית של
ישראל על אדמתו. הם לא היו מן המעמד, שיחזקאל צוה להנחיל לו נחלה
באדמת השבטים. הם היו עם נכרי, ש נ ח ל חלק גדול מאדמת ישראל במקום
השבטים. מאחורי השאלה הדתית-הפוליטית הציצה השאלה הלאומית: היש
להשלים עם כבוש זה של אדמת ישראל?

עולי הגולה עמדו לבצע מפעל פוליטי, אבל לעלייתם ולמפעלם
היה רקע משיחי. הם עלו לבנות מקדש, אבל הם צפו לגאולה שלמה. הם
השלימו עם העבדות הפרסית, אבל הם צפו לחירות. הם קוו לתשובת כל
שבטי ישראל לארצם, כנבואות ירמיהו, יחזקאל ועובדיה. אולם

הארץ היתה חלוקה. נחלוה אדומים ופלשתים ושומרונים, הנחילוה להם מנצחי ישראל ומשעבדיה, ופרס אשרה את החלוקה. אבל התקוה המשיחית שללה אותה. ישראל צפה להורשת העמים הנכרים מעל אדמתו. מפני זה היה בין העולים, נושאי תקות הגאולה, ובין העמים, שהחורבן הנחיל להם את אדמת ישראל, ובכלל זה גם השומרונים, ניגוד לאומי עמוק. טעות יסודית היא לתפוס את ה"ניגוד הלאומי" לשומרונים כגלגול הקנאה בין יהודה ובין אפרים. להפך, זו היתה קנאת יהודה לאפרים אחיה, שהיתה מכוונת נגד הנכרים, שנחלו את אדמתו.

נבואות נגד השומרונים. "כנענים"

לא בחגי אלא בירמיה, יחזקאל ועובדיה יש נבואות המביעות את הנגוד הלאומי לשומרונים. ירמיהו נבא לישראל, שינחל עוד עם יהודה את ארץ אבותיו (יר' ג', יח); עוד יטעו כרמים "בהרי שמרון", ומהר אפרים יעלו חוגגים אל ציון (ל"א, ד—ה). אפרים הוא בכור ה', בן יקיר לו, ילד שעשועיו; ה' ישיב אותו "מירכתי ארץ" וינחילו את ארצו (שם, ו—כ). ישראל ויהודה ישבו יחדו (ב', ד—ה), ישראל ינחל את הכרמל ואת הבשן ואת הר אפרים ואת הגלעד (שם, יט). לפי נבואות אלה אפרים אינו יושב בארצו. השומרונים אינם אפרים, והנבואות מכוונות נגדם. בנבואת-זעם נגד אדום מיחס יחזקאל לאדום את השאיפה לרשת "את שני הגוים ואת שתי הארצות" (יחז' ל"ה, י). כלומר: את ארץ אפרים ואת ארץ יהודה. על זה הנביא נבא חורבן ושממה לאדום. אולם אנו יודעים, שאת אפרים כבר נחלו לפני-כן השומרונים. יש להניח איפוא, שהנביא כולל גם אותם בנבואת החורבן. ואמנם, בל"ה א—ז הוא מצרף לאדום את "הגוים אשר מסביב", שאדמת ישראל היתה להם למורשת. אפרים ויהודה עוד יהיו "לעץ אחד" ויהיו מאוחדים בממלכה אחת על אדמת אבותיהם (ל"ה, טו—כח). בנבואה נגד אדום עובדיה נבא לבית יעקב ולבית יוסף נצחון על אדום. הם יירשו את יורשיהם. הם יירשו את כל הארץ, גם את הנגב וגם את "השפלה את פלשתים" וגם "את שדה אפרים ואת שדה שמרון" (יט). אנו יודעים, שלאדום לא היה ריב עם "בית יוסף" ושהאדומים לא ישבו בשדה אפרים ובשדה שמרון. גם כאן השומרונים נכללים איפוא באדום, והנבואה מכוונת נגד שלשת העמים, שחלקו ביניהם את הארץ: אדום, פלשתים, שומרונים.

בימי עזרא העמים היושבים בארץ, ובכלל זה השומרונים, נמשלים "לכנעני, החתי, הפרזי, היבוסים" (עז' ט', א), שישאל נצטוו להורישם. האזהרה הקדמונה על "נדת" עמי הארץ חלה גם עליהם. ישראל מצווים

להתבדל מהם, למען יירשו את הארץ ויורישוה לבניהם „עד עולם” (שם, י— יב). לדברים אלה יש רקע משיחי ברור.

שלילת זכות הכותים לרשת את אפרים. ירושלים הריאלית והמשיחית

שיבת ציון היתה מכוונת איפוא במגמתה הפנימית-המשיחית נגד העמים, שנחלו את הארץ, ובכלל זה גם נגד העם, שנחל את שדה שומרון. העובדה, שהשומרונים זבחו לאלהי הארץ מימי אסר חדון לא יכלה לבטל את הנגוד הזה. אדרבה, הטענה הזאת של השומרונים הרי היה בה כדי לבסס את זכר תם לשבת בשדה שומרון. היתה בה איפוא שלילה לתקוה המשיחית. לשומרונים היתה ירושלים רק מקום פולחני. לעולים היא היתה סמל היסטורי-לאומי, סמל תקוה וזה לשומרונים ואף מכוונת נגדם. בירושלים קשורה היתה התקוה לתקומת בית דוד, לתקומת מלכות ישראל בתפארתה. מציאות השומרונים בארץ היתה היא גופה נגד לירושלים זו: השומרונים היו זכר לחורבנם ואסונם של ישראל, ולא היה להם מקום ב„ירושלים” המשיחית, שהיתה גנוזה בלב העולים. השומרונים בקשו להשתתף בבנין מקדש ירושלים. אבל לעולים היתה משאלה זו לא משאלה פולחנית בלבד. במשאלה זו היתה גלומה הדרישה לאשר את חלקם של השומרונים בירושלים ובארץ, לאשר את „ברית” אלהים עמם, לאשר את זכותם לנחול את נחלת שבטי ישראל. בראש העולים עמד זרובבל, מבית דוד, שהוא עצמו סמל את הצפיה לגאולה שלמה ואת תקות העולים לשיבת שבותם של כל שבטי ישראל. תשובת זרובבל וכל העדה יכלה להיות רק שלילית.

לפני היות הגיור הדתי

לדחיית השומרונים היה איפוא טעם פולחני וטעם לאומי-משיחי.

ובכל זאת אין בשני הטעמים האלה יחד כדי לבאר את הריב עם השומרונים, אם לא נניח עם זה, שהגיור הדתי לא היה קיים עוד באותו הזמן.

הגיור הדתי קובע קו ברור המפריד בין היהודי ובין הלא-יהודי. הוא כולל דרישה ברורה ומדויקת והוראה ברורה ומדויקת כיצד הנכרי יכול להעשות יהודי בבת אחת. הגיור הדתי משתף את הגר בכל חוקות היהדות ואמונותיה, ובכלל זה גם בתקוותיה המשיחיות. הגיור הדתי יודע במה המתיהד יכול לההפך ליהודי ממש. השומרונים היו „גרי אריות”, מתייהדים

בעלי יהדות קטועה ומשונה. אבל הם קבלו השפעה מדת ישראל, ועתה בקשו להשתתף בבנין הבית. אבל העדה היהודית לא יכלה להכיר ביהדותם. אולם בתקופת הגיור הדתי היתה העדה יודעת מה לדרוש מהם. העדה לא היתה דוחה את כולם ובלי תנאי. היא היתה דורשת מהם להתגייר גרות של אמת והיתה מבטיחה לקבל את אלה מהם, שתחשוב אותם לגרי אמת. הדחיה הכוללת והמוחלטת בימי זרובבל ואחר כך גם בימי עזרא ונחמיה מתבארת רק מתוך כך, שהגיור הדתי עדיין לא היה קיים.

ולא זה בלבד אלא שהגיור הדתי גדול היה כתו לפתור גם את שאלת ההתנחלות בארץ.

הגיור הדתי כשהוא לעצמו הוא אוניברסלי ואינו קשור בארץ ישראל. אבל גיור זה נשען בדרך הטבע על משפט הגרות הארצית שבתורה. ומשפט זה מקנה, כמו שראינו, לגר חלק בזכות הלאומית של ישראל על אדמתו הלאומית. לגר נתנת זכות של ישיבת קבע בארץ ישראל. הגיור הדתי המאוחר אף מטיל על הגר חובה את המצוות התלויות בארץ. מיוחדת היתה מדתם של השומרונים. הם לא היו גרים ארציים, ולא היה להם חלק בזכות הלאומית של ישראל על אדמתם, ועליהם לא חלה גם מצות יחזקאל על הגרים. ולעומת זה הם התנחלו בפועל על אדמת ישראל מכח הכובש האיללי. אולם, מכיון שהגיור הדתי מקנה לגר בכח התמורה הדתית כשהיא לעצמה חלק מסויים בזכות ישראל על אדמתם ומחייב אותו במצוות התלויות בארץ, היה הגיור הדתי עושה את השומרונים „ישראלים“ בבת אחת והיה מאשר את התנחלותם בארץ, ושאלת נחלת אפרים היתה נגזרת כ„הלכתא למשיחא“.

לתולדות השומרונים והאדומים

שהשאלה היתה נפתרת כך, נמצאנו למדים מתולדות תקופת החשמונ

נאים.

בתקופת החשמונאים פעלה פעולה מכרעת השאיפה לממש את זכותו של עם ישראל על אדמתו הלאומית ולהוריש מעליה את העמים הנכרים, שכבשו אותה. השאיפה הזאת בולטת כבר בימי יונתן וביחוד בימי שמעון. שמעון כובש את יפו ואת גזר, מגרש מתוכן את יושביהן האיליים ומושיב בהן יהודים (חשמ"א י"ג, יא, מג—מח). אנטיוכוס סידס דורש ממנו שיחזיר לו את הערים האלה ואת כל המקומות, שתפס מחוץ לגבולות יהודה. ועל זה שמעון עונה לו: לא ארץ נכריה לקחנו, ולא רכוש נכרי תפשנו, כי אם את נחלת אבותינו, אשר נכבשה בידי אויבינו באחת העתים בלא משפט. ואנחנו כששחקה לנו השעה השיבנו את נחלת אבותינו (שם ט"ו, כח—לד).

שמעון טוען איפוא בדברים ברורים את טענת הזכות הלאומית ההיסטורית של ישראל על אדמת נחלת אבותיו. את השאיפה הלאומית ההיא מגשימים אחר כך יוחנן הורקנוס, יהודה אריסטובלוס ואלכסנדר ינאי.

אולם החל מימי יוחנן הורקנוס אנו מבחינים תופעה חדשה: לנכרים המקבלים עליהם את דת ישראל נתנת הזכות להשאר בארץ ולהחזיק בנחלתם. מופיע הגיור הדתי, והוא נתפס כגורם המקנה לנכרים זכות לאומית בארץ ישראל — גם לשבטי נכרים, שהשתלטו על חלקים שלמים של ארץ ישראל. בזמן מאוחר תפסה היהדות גם את כבוש ארץ כנען בימי יהושע בהתאמה לאידיאה זו: הורישו או החרימו רק את הכנענים, שלא השלימו. ואילו כנענים שנתגיירו מקבלים אותם.²⁴ הגרים, שגירו החשומר נאים, לא היו גרי אמת, לפי מושגי היהדות המאוחרת: הם היו אנוסים, „גרים גרורים“, מאחר שלא קבלו את היהדות „מאהבה“. ואף-על-פי-כן נתנה להם הזכות לשבת בארץ גם בשל התגיירות זו.

בימי יוחנן הורקנוס אפשר היה לגייר את האדומים, אבל כבר אי אפשר היה ל„גייר“ את השומרונים. השומרונים כבר היו אז כת „יהודית“ קנאית עם „בית בחירה“ מיוחד על הר גריזים. יוחנן הורקנוס יכול רק לשעבד אותם. הוא כובש את שכם ואת הר גריזים ומחריב את המקדש השומרוני. הוא כובש את שומרון והורס אותה עד היסוד.²⁵ אולם בימי זרובבל השומרונים עדיין לא היו כת. הם היו מתייהדים, ובקשו חלק במקדש ובירושלים. לא היה צורך לגייר אותם בזרוע. ולפיכך אין ספק, שאילו היה הגיור הדתי קיים אז, לא היו דוחים אותם כולם ובלי תנאי, אלא היו דורשים מהם קבלה שלמה של היהדות. אלא שהזמן היה זמן של מבוכה: התקופה היתה תקופה של התייהדות, שהפסיקה בין הגיור הארצי הקדמון ובין הגיור הדתי המאוחר. לא מבוכה של מושגים ויחסים משפטיים היא שגרמה, כדעת אלט, אלא מבוכה של מושגים דתיים-לאומיים. הדור לא היה מסוגל למצוא פתרון לשאלת „גרים“ מיוחדים במינם כשומרונים. ומתוך המבוכה הזאת נוצרה במשך הזמן הכת השומרנית.

²⁴ עיין ירושלמי שביעית לו, פור ג'; דברים רבה ה' (מאמר ר' שמואל בר נחמן).

ועיין רמב"ם, סשנה תורה, הלכות איסורי ביאה י"ב, הלכה כב, ומגיד משנה, שם.

²⁵ פלכיום, קדמוניות יג, ט', א; שם, י', ג.

השומרונים נעשים צוררים. מעשי חבלה לדהייט השומרונים בימי זרובבל היו תוצאות קשות. השומרונים היו מתייהדים והיו זובחים לאלהי הארץ. אבל ביניהם ובין היהודים לא היתה שותפות-גורל לאומית. בימים ההם הם לא ייחשו עצמם עוד על ישראל. הם הרגישו את עצמם עדיין חטיבה גזעית מיוחדת. הם היו גויים מתייהדים. ירושלים וחזון התקומה הלאומית לא היו להם כלום. הדחיה דחפה אותם אל מחנה הצרים. הם אינם בונים להם עדיין „בית בחירה“ מיוחד. אפשר, שיחידים מהם היו באים גם אחר כך לזבוח בירושלים. אבל השבט השומרוני פועל כאויב ומתנקם. השבט זובח לאלהי ישראל, אבל הוא צורר את עם ישראל. זוהי דוגמא לעתיד: דוגמא ראשונה להפרדת דת ישראל מעל עם ישראל, שהנצרות והאיסלם הגשימוה אחר כך. השומרונים משתדלים לבטל את בנין בית המקדש.

כיצד השיגו את מטרתם, מסופר בדיוק היסטורי בעז' ד', ד—כד, אף—על-פי שבספור נפלו שבושים מבלבלים. הם אינם פועלים, כמו שכבר הטעמנו, בכח איוז וזכות שלטון, שיש להם בירושלים. הם מתחברים עם האויבים האילייים שמסביב ומחבלים יחד אתם תחבולות נגד היהודים. הפקידים שבהם השתמשו ודאי גם במעמדם הרשמי לעזור לרעה. אופי הפעולות בכללן מבואר בעז' ד', ד—ה: הם מרפים את ידי היהודים, מבהלים אותם, שוכרים עליהם „יועצים להפר עצתם“, זאת אומרת: משחדים את פקידי הממשלה, שיכשילו את פעולת הבנין. התחבולות היו ודאי מגוונות. עכבו ושדדו משלוחים של חמרי בנין. לצידונים שלמו בעד הארזים, אבל הארזים לא נשלחו או הגיעו למקום אחר. אירגנו התנפלויות בדרכים והסתננויות לתוך ירושלים עצמה. אמנם, היה רשיון מאת המלך, אבל יש לזכור את מסבות בנין החומה בימי נחמיה, כדי להבין מה שקרה בימי זרובבל. נחמיה בא מצויד באגרות מאת המלך. הוא נתמנה פחה. היו עמו „נערים“ מזוינים, והוא עצמו היה תקיף וגמרץ. ובכל זאת נסו סנבלט וחבריו, אנשי השלטון המקומי, להפריע בזרוע, אירגנו כנופיות של רוצחים, ונחמיה הוכרח להתגונן בנשק ביד. גם אחרי בנין החומה נחמיה מוכרח לארגן משמרות כדי לשמור בתוך העיר עצמה. העולים היו מוקפים אויבים. פעילים היו השומרונים, אבל אל השומרונים הצטרפו בלי ספק האדומים והאשדודים. הללו לא היו מעונינים במקדש, אבל ממעשי החבלה היתה להם ודאי טובת הנאה חמרית. בימי כורש לא היה החבל הזה מאורגן עדיין כל צרכו בבחינה אדמיניסטרטיבית, ואפשרויות החבלה היו מרובות מאשר בשנים כתיקונן. כל זה הביא לידי כך, שהמרץ והכסף של העולים נתבזבזו, ועבודת הבנין לא התקדמה.

שטנת רחום. בימי כנבוזי.

בטול עבודת הבנין

המאבק על הבנין נמשך, כנראה, כל ימי כורש. מכיון שהספור בעז' ד', ו—כד נשתבש (עיין בפרוטרוט נספח), אנו נאלצים לשער השערות על מהלך המאורעות.

הפסוקים היתומים והסתומים בעז' ד', ו—ז אינם, כנראה, מהמשך הספור, אלא הם הערות-גליון של לבלר, שנשתרבבו לתוך הטקסט. לא כן השטנה של רחום וחבריו ותשובת המלך המובאת בח—כב. הדעה, שבתעודות האלה מדובר על בנין החומה ושאין להן כל ענין לבנין הבית, אינה נכונה. באמת מדובר בהן על בנין העיר: בנין בתיא וחומותיה. כבר ראינו, שהיהודים לא עוררו בימי כורש את שאלת בנין העיר, ושההצהרה והפקודה של כורש לא כללו רשיון לבנות את העיר. דבר זה התנקם בהם עכשו. אחרי שנים של התלבטויות ונפתולים עם הצוררים החליטו העולים לבנות תחלה את העיר, שעוד בימי נחמיה לא היו בה די בתים בנויים (נח' ז', ד). העיר היתה שוממה, החומה היתה הרוסה, ודבר זה הקל על האויבים להסתנן לתוך העיר, לגנוב ולשרוד ולחבל בבנין. בשל העדר בתים לא יכלה העיר להכיל ישוב גדול ולהתחזק. מפני זה החליטו העולים לבנות קודם כל את העיר בלי רשיון. זה היה, כנראה, בראשית ימי כנבוזי, בן כורש (522—530).

מלך השטנה נקרא בעז' ד', ת, יא, כג, „ארתחששתא“. אבל מי שמניה, שמלך זה הוא בן דורם של עזרא ונחמיה, תולה במחבר הספר מדה יתרה של בלבלנות אבסורדית. כי התירוץ, שכל הספור על שטנת רחום אינו אלא קטע מוסגר שהובא כאן רק אגב הזכרת נכלי האויבים וכדוגמא להם, הוא תירוץ כושל. ד', כד אינו חוזר לפסוק ה' אלא ממשיך במפורש את פסוק כג. זאת אומרת, שלדעת המחבר, בטול המלאכה עד שנת שתים לדריוש הוא תוצאה של השטנה. מלך השטנה מלך איפוא, לדעתו, לפני דריוש. ומלך זה יכול להיות רק כנבוזי. ודאי ש„ארתחששתא“ הוא לא שמו האמתי. אלא שעלינו לשער, שהשם נשתבש במשך הזמן. בשים לב לבלבול שמות מלכי פרס בס' דניאל ואצל יוסף פלביוס אין בשבוש השם כאן שום דבר מופלא.

כנבוזי התכוון למלחמה במצרים. בעלי השטנה, פקידי המלך ונאמניו בחבל ארץ זה, מודיעים לו, שער מרדנית נבנית כאן בלי רשיון ושכבנין זה יש סכנה פוליטית. כנבוזי מצוה להפסיק את הבנין עד פקודה חדשה. רחום וחבריו מנצלים את ההזדמנות הזאת עד הסוף. הם ממהרים לירושלים ומפסיקים בזרוע את כל עבודת הבנין. יש לשער, שבשעת כושר זאת עשו גם קצת יותר ממה שצוה המלך. הרסו בנינים חדשים, לקחו כלי עבודה, חמרים

ובהמות. פגעו בלי ספק גם בבנין המקדש עצמו. מכיון שאת העיר בנו בלי רשיון, ורחום בא בפקודת המלך, לא היה כל סכוי להציל משהו. השוד הגדול הזה רפה לגמרי את ידי היהודים. הם נואשו לפי שעה לא רק מבנין העיר אלא גם מבנין המקדש. כל זה קרה, כנראה, בשנת 529 או 528. השומד רונים פעלו בהתאם להויתם. הם רצו להשתתף בבנין מקום פולחן לאלהי הארץ. אבל ירושלים לא היתה להם מה שהיתה ליהודים. מכיון שהיהודים דחו אותם, הם פעלו כצאצאי בני ארך, בבל, שושן וכו'. להם היתה עתה ירושלים רק „קריה מרדתא ובאישתא“, והם מזדרזים להלשין עליה לפני אדונם ולמנוע את בנינה בפקודתו.

אז בטלה עבודת הבנין והיתה בטלה עד שנת שתים לד'ריוש.

רווחה וסבל בימי כנבוזי

שנות מלכותו של כנבוזי היו, כנראה, שנים של שלווה ליהודה. הפסקת בנין המקדש היתה כשלון לאומי. אבל הפסקת הבנין ספקה לפי שעה את יצר הנקם של הצוררים, ומעתה יכלה יהודה לישב בשלוה. מלחמת כנבוזי במצרים (החל משנת 525) לא פגעה ביהודה. הצבא הפרסי עבר למצרים בדרך הים, ואפשר, שיהודה התקלאית אף נהנתה הנאה כלכלית ממעבר זה. מתוכחת חגי (א', ד, ט) לבני דורו, על שהם יושבים „ספונים“ בבתיהם או על שהם „רצים איש לביתו“, נמצאנו למדים, שהצליחו בכל זאת בשנות השלוה המעטות להבנות קצת ולהגיע למדה מסוימת של רווחה. אולם אחר כך באו שוב שנים קשות. היתה בצורת, היבולים לקו, נתמעט שגר העדרים, לא היתה עבודה לדורשיה. ובסוף ימיו של כנבוזי התחילה שעת-חירום מדינית ממושכת.

מהומות במלכות פרס. התעוררות משיחית

לפני שהלך למצרים המית כנבוזי בסתר את אחיו בְּרִדְיָא (הוא סמרדיס של היונים). אבל הדבר נודע בשעה שכנבוזי היה עוד במצרים. התחילה תסיסה של מרד במלכות פרס. המגים, שבט מדי אריסטוקרטי-כנני, העלו על כסא המלוכה אחד משלהם, גְּאוּמָתָא, שהתאמר להיות ברדיא. כשהגיעה השמועה אל כנבוזי, מהר לשוב לפרס. אבל הוא מת בדרך. גדולי פרס התקשרו נגד ברדיא-השקר, ובראשם עמד דריוש. המתאמר נהרג, ודריוש הומלך על פרס. אבל מרידות פרצו בהרבה מקומות: בעילם, בבבל, בפרס, באשור, במדי, ועוד. דריוש נאלץ לדכא את המרידות במלחמות רבות. המלחמות נמשכו כשנתיים (522—521). דריוש נחל נצחון על כל יריביו. והמלוכה נכונה בידו.

יהודה לא היתה מעורבת במרידות. אבל הזעזוע העצום הזה של מלכות פרס הורגש גם ביהודה. אין ספק, שנתעוררו באותן השנים הצפיות המשיחיות. הבא קצה של מלכות פרס? התשובה עתה המלוכה לבית דוד? בנין הבית היה מפעל פולחני, ובספירה של הנגלה היה מפעל „חוקי“, שבאה עליו הסכמת המלכות האלילית. אבל לבנין הבית היו שרשים גם בספירה הנסתרה של התקוה המשיחית — של הצפייה לחורבן המלכות האלילית. ההתעוררות המשיחית של שנות המרידות והמהומות גרמה מפני זה להתעוררות הרצון לחדש את הנסיון לבנות את הבית, ולוא גם, לפי שעה, רק על יסוד הרשיון החוקי. את המפנה הזה הביעו שני נביאי הדור ההוא חגי וזכריה.

שאלת בנין הבית. חגי וזכריה. חדוש העבודה

שאלת בנין הבית נדונה כעם באותו הזמן. אבל הדעה הרווחת היתה, שלא באה „עת בית ה' להבנות“ (חגי א', ב). הנימוקים היו בודאי שונים. היו אנשים, שלא האמינו, שעתה יעלה בידם לעשות מה שלא יכלו לעשות בימי כורש. אבל היו בודאי גם אנשים, שהאמינו, שחורבן מלכות פרס קרוב לבוא, ועוד מעט לא יהיו זקוקים עוד ל„רשיון“. חגי וזכריה מתנגדים להלך־רוח זה.

בחודש אלול בשנת שטים לדירוש (520) מופיע חגי לפני זרובבל ויהושע ואחר־כך גם לפני שאר העם ומזרו אותם בשם אלהים להתחיל בבנין הבית. תשרי, חודש החגים הגדולים, ממשמש ובא, ושממון הבית הכאיב עתה ביותר, וזה עורר אולי את הנביא. את הבצרות ואת שאר הפגעים של השנים האחרונות חגי מסביר כעונש על השהיית הבית בחורבנו. הוא דורש מהם, שלא ימתינו עוד לארזים מן הלבנון, אלא יעלו אל ההר ויביאו עצים ויבנו את הבית. הוא מבטיח, שאלהים ירצה בו, גם אם לא יהיה מהודר (א', ח). תוכחתו ונבואתו מעוררות את הלבבות. נועצים, אוספים תרומות, מכינים תכנית, מעמידים פועלים. בעשרים וארבעה באלול מתחילים במלאכה (א', יד—טו). בימי כורש נסו לבנות כאן במשך כמה שנים. היו גלים של חמרי בנין ושרידי בנין עזובים. עבודת הפנוי נמשכת עד עשרים וארבעה בכסלו. אוצר תרומות גדול כזה, שהיה בידיהם בראשית שיבת ציון, לא היה עתה. ההכנות היו דלות. רבים הססו. זקני הדור, שזכרו את הבית הראשון, הביטו על ההכנות במגור ראש. חגי מעודד ומבטיח גדולות. בעשרים וארבעה בכסלו מניחים יסוד חדש לבית, ועבודת הבנין מתחילה (ב', יח) ²⁶. זמן מה

²⁶ לברור השאלה הזאת עיין בפרק על חגי.

אחרי הופעת חגי מופיע זכריה. וגם הוא מעודד את העם להתחיל ולהתמיד בעבודת הבנין.

תתני. דריוש מאשר את פקודת כורש

השומרונים אינם מפריעים עתה על ידי מעשי חבלה. מפני מה, אין אנו יודעים. אפשר שהרגשת העלבון פגה בינתיים. אפשר, שהיו טרודים בצרות משלהם. היהודים גם למדו בודאי במשך הזמן את משפט ה"יועצים" המקומיים והסתגלו לתנאים.

זמן מה אחרי שנתחדשה עבודת הבנין צצה פתאום סכנה חדשה, ורגע היה מקום לחשוש, שהעבודה תתעכב שוב. הופיע תתני, פחת עבר הנהר, בירושלים ושאל מה היסוד החוקי לעבודת-הבנין הזאת. יש משערים, שהשומרונים הם שהלשינו לפני תתני, וגרמו לבקורו בירושלים. אבל בספור על תתני זה לא נאמר. מפליא במקצת, שתתני לא ידע כלום על רשיון כורש ועל עליית היהודים מבבל. אבל במלכות פרס העולמית המאורע לא היה ענין מרכזי, ופקיד פרסי יכול היה לא לדעת עליו כלום.

תתני שואל את ראשי היהודים, מי נתן להם רשות לבנות את הבית. הם מספרים לו, שכורש שלח בשנת אחת למלכו, את ששבצר, שמנה אותו פחה, לירושלים, נתן לו את כלי בית המקדש וצוה עליו לבנות את המקדש ולהשיב את הכלים למקומם. ששבצר בא והניח יסוד לבנין, ומאו הבית נבנה והולך, ועדיין לא נגמר (עז' ה', ג—טז). כבר הזכרנו, שיש מכחישים על יסוד ספור זה את הספור בעז' ג', א—ד', ה. וכבר השיבו על זה תשובה נצחת, שאם ראשי היהודים מיפים קצת את הדברים לפני הפקיד הפרסי, אין זה אלא טבעי ביותר.

במשא ומתן עם תתני זרובבל אינו מופיע, ובלי ספק היה לזה טעם. זרובבל היה נושא התקוות המשיחיות של אותו הדור, כפי שאנו יודעים מנבואות חגי וזכריה. ראשי העם לא רצו להבליט את מעמדו המיוחד, ולכן פועלת מועצת-הזקנים כחטיבה אחת. מטעם זה גם לא הזכירו, שהוא הוא שיסד את הבית. מכיון ששבצר, נאמנו של מלך פרס, השתתף גם הוא בייסוד הבית, הזכירו רק אותו²⁷. כמו כן מובן מאליה, שלא היו מעוניינים

²⁷ קיטל, Geschichte, III, ע' 460 ואילך, משער, שחתני בא לירושלים כדי לברר קודם כל את שאלת זרובבל ושכנאותה שעה הורה ורובבל מתפקידו כראש העדה היהודית. קיטל משער, שהתפיסה המדינית עוררה בחלק מן העם תקוה לחדוש המלוכות ועתידה סופית, שהתכוונה או לבנות לשם זה את החומה. זה כאילו גרסו בוכ' ב', ה—ט.

בזה תקנה פגם גדול בחיי האומה, שהיה מורגש אז ביותר: היא חדשה את עבודת אלהיה, היא חדלה להיות אומה ללא פולחן. כבר אמרנו, שבאותם הזמנים נחשב רק פולחן הקרבנות לפולחן אמתי. עם חורבן הבית בירושלים בא הקץ על פולחן אלהי ישראל. מכיון שהיהדות לא הקריבה אז קרבנות בשום מקדש חוץ ממקדש ירושלים (העדה הנדחת בייב היא יוצאת מן הכלל), הרי שעד בנין הבית לא היה פולחן אמתי כלל. פולחן בית הכנסת, שהתחיל מתקדם בזמן ההוא, נחשב רק תחליף לפולחן הקרבנות. העם הרגיש את עצמו מגודה ומרוחק מאלהים בגלל זה. משנבנה הבית הושב הפולחן האמתי על מכוננו. היהדות יכלה שוב לעבוד את אלהיה בקדושה.

עם בנין הבית נתהוו שתי ספירות פולחניות: הפולחן המקדשי שבירר שלים ופולחן בית הכנסת שבכל מקום. הפולחן המקדשי היה הפולחן הלאומי. במקדש עבד ישראל את אלהיו. אולם מכיון שהיה רק מקדש אחד, אי אפשר היה, שהפולחן המקדשי יספק את צרכיו הדתיים של העם בכל מקום ומקום—בגולה וגם בארץ ישראל. מפני זה לא נתבטל הפולחן ה„גלותי“, ה„אוניברסלי“, פולחן בית הכנסת, עם התחדשות פולחן הקרבנות. אדרבה, הוא נתבצר כספירה פולחנית חיצונית מסביב לפולחן המקדש. הוא נאחז בפולחן המקדשי והתאים עצמו לו. התפלה, השיר, החג והצום היו יסודותיו. במשך הזמן הוא מתחזק ונעשה ערך עצמאי. הוא מתחיל לחדור גם לתוך הפולחן המקדשי עצמו, כמו שנראה להלן.

לשיבת ציון היה גם רקע משיחי. היום היה „יום קטנות“, אבל לא חדלו לצפות לגדולות. וגם לבנין הבית עצמו, שהיה מפעל לגיטימי נגלה, היה רקע משיחי נעלם. בספורי עד' ונח' רקע זה רק מנצנץ. אבל נכר הוא בנבואות נביאי הדור ההוא—חגי וזכריה (א'—ח').

ה. חגי

הנבואות ומסגרתן הספורית

ס' חגי כולל ארבע נבואות (א', ב—יא; ב', ב—ט; ב', יא—יט; ב', כא—כג), כולן משנת שתיים לדריוש (520), כולן מסומנות בתאריכים מפורטים: א', א; ב', א, י, כ. הנבואות קבועות במסגרת ספורית מסוימת: א', א, ג, יב—טו; ב', א—ב, י—ג, כ—כא. יש לשער, שהיסוד הספורי הוא משל מסדר הספר עצמו. הנבואה על זרובבל (ב', כא—כג) מוכיחה, שהספר נתגבש עוד בימי זרובבל, בזמן, שאפשר היה עוד לתלות בו את התקוה המשיחית. מכיון שהספר הוא בלי ספק רק לקט כל שהוא מנבואות חגי, יש להניח, שמסדר מאוחר היה משמיט גם נבואה זו, מאחר שלא נתקיימה. הספר נוצר איפוא בידי בן דורו של חגי, שידע אימתי ובאילו הזדמנויות נאמרו הנבואות, והוא שקבע אותן במסגרתן הספורית.

לפי המסגרת הספורית הופיע חגי בשנת 520 באחד לחודש אלול לפני זרובבל ויהושע ודרש בשם ה' להתחיל בבנין בית המקדש. זרובבל ויהושע והעם נשמעים לו, וביום עשרים וארבעה באלול הם נגשים אל המלכה. בעשרים ואחד בתשרי, בחול המועד של סוכות, חגי מופיע לפני העם ומעודד אותם ומחזק את ידיהם. כשני חדשים נמשכו עוד אחרי זה ההכנות לבנין. בעשרים וארבעה בכסלו יוסד הבית. ובאותו היום נבא חגי שתי נבואות של עדוד והבטחות טובות.

תכנית הספר

יש סבורים, שבספר חגי יש פה ושם הוספות מאוחרות או שהוא מורכב מנוסחאות שונות, וכן, שחלו לקויים בסדר הנבואות והמאורעות. ואמנם, יש בספר קשיים סגנוניים וענייניים מסוימים. אבל הקשיים האלה אין בהם כדי לבסס את הדעה, שיש בספר הוספות או הרכבות וערבובים. הענין המרכזי (וכמעט היחיד) של הנבואות האלה הוא בנין הבית. חגי בא לעורר את העם בשנת שתיים לדריוש לקום ולבנות את בית המקדש. בדרישה זו הוא קושר יעודים משיחיים. בספר כמו שהוא לפנינו יש תכנית מסוימת: הוא כולל שתי סדרות של שתי נבואות, סדרה אחת מלפני ייסוד הבית (א', א—ב', ט), ואחת מיום ייסוד הבית (ב', י—כג). בכל סדרה הנבואה הראשונה היא פולחנית, והשניה — משיחית. נושא הנבואה המשיחית הראשונה

(ב', ו—ט) הוא הבית, נושא הנבואה המשיחית השניה (ב', כא—כג) הוא זרובבל. לשתי הנבואות המשיחיות רקע עולמי: שתיהן נבאות להרעשת השמים והארץ וכל הגויים. אין יסוד לפקפק לא בסדר זה של הנבואות ולא בסדר המאורעות, שבהם הן קשורות.

מימי כורש עד ימי דריוש

בנבואה הראשונה של חגי משתקף המצב ביהודה בשנת 520. מאז העליה בימי כורש עברו כשמונה עשרה שנה. את העליה הזאת לא חגי ולא זכריה אינם מזכירים. והטעם הוא: האופי המשיחי של נבואותיהם. שניהם מתיחסים בשלילה אל מלכות פרס, ושניהם אינם מזכירים את חסדי מלכי פרס. לא רק את כורש אין הם מזכירים לטובה אלא גם לא את דריוש, שבימיו נבנה הבית. את המאורעות, שגרמו לבטול בנין הבית בימי כורש (את הפרעות האויבים), אין חגי מזכיר. משנפסקה עבודת הבנין עברו כמה שנים ללא מריבה עם האויבים. העולים הספיקו להשתרש בארץ ולבנות בתים לעצמם, אבל לא נסו עוד לחדש את עבודת הבנין. את ההזנחה הזאת רואה חגי כחטא וכסבת מכת הבצורת, שפגעה בארץ בשנים האחרונות. על ההזנחה הזאת הוא מוכיח את העם. הפרעת האויבים, שגרמה להפסקה, אינה ענין לתוכחה זו, ולפיכך אין הוא מזכירה במפורש. אבל ההפרעה נרמזת ברקע הנבואות. חגי מאשים את העם על ההזנחה. אבל הוא יודע, שהיו גורמים, שנטלו מן העם את הבטחון בהצלחת מעשיו, והוא מעודדו ואומר: „אני אתכם, נאם ה'“ (א', יג). הוא גם מדבר על לב העם ואומר: „אל תיראו“, והוא מבטיח, שחמדת הגויים עוד תמלא את הבית (ב', ה—ט). הוא רומז איפוא על היראה מפני איבת הגויים, שגרמה לרפיון ידי העדה.

הנבואה לזרובבל וליהושע

בנבואה הראשונה חגי פונה לזרובבל וליהושע בלבד ולא לעם, אף—על-פי שבתכנה הנבואה היא תוכחה לעם. מפני זה מדובר בפסוק ב על העם בנסתר, והוא מכונה „העם הזה“¹. חגי מתלונן על המימרא, שהיתה שגורה אז על פי העם: „לא עת־בא עת־בית ה' להבנות“ (א', ב)². חגי מוכיח אותם

¹ גם ככ', יד חגי מדבר אל הכהנים ולא אל העם, וגם שם מדובר על העם בנסתר, והוא מכונה „העם הזה“.

² מיסות היציג מקובל החקון „לא עֶקְ כָּא“ וגו', על-פי התרגומים. אבל ניסח השבעים הוא באמת: „לא קָא עת בית ה' וגו', וזהו, כנראה, הנוסח הנכון. הוולגטה גרסה אולי „לא עֶקְ כָּא“ כמובן: עוד לא בא.

על שהם יושבים בבתיהם „ספונים“ בשעה שבית המקדש חרב⁸. תשובת ה' על דברי העם מורכבת, לפי הנוסח שבידינו, משתי חוליות: ד—ו—יא. שתי החוליות מקבילות זו לזו⁴ וגם ממשיכות זו את זו. החוליה הראשונה כוללת תלונה על ההשלמה עם שממת הבית ותיאור עובדתי של הדלדול הכלכלי. החוליה השניה כוללת הסבר סבתי של התופעות. הדלדול הכלכלי בא כעונש על ההשלמה עם שממת הבית. תיאור נוסף: על חטא זה באה גם בצורת, באה מארה ביבול ובכל יגיע כפים (י—יא). ולפיכך חגי דורש, שהעם יתעורר לבנות את הבית. גם לבנין הבית תהיינה תוצאות: עם בנין הבית תבוא הברכה במעשה ידיהם (השוה ב', טו—יט)⁵. את כל הנבואה בא', ב—יא יש לראות איפוא כנבואה אחידה.

ההתעוררות וההכנות הראשונות

רקע הקטע הספורי א', יב—טו הם המאורעות, שארעו אחר־כך ושרק נרמזו כאן. חגי נבא תחלה לזרובבל ויהושע בלבד. אחר־כך קהילו זרובבל ויהושע את העם, וחגי דבר את דבריו אל כל העם, ודבריו השפיעו על העם⁶. זהו רקע פסוק יב. אחרי זה היה בלי ספק דיון. העם זכר את נסיונותיו ואת כשלונותיו וחשש, שגם בפעם הזאת יכשל. חגי מוציא את הספק מלבם ומ־

⁸ את א', נ חושבים כמה סכארים להוספה מאוחרת ומיחקים אותו. אבל הפסוק מסב את הטעבר מדברי העם לחשובת ה' על הרברים האלה. מעבר כזה הוא נחוצ ופגעי אחרי המלים „העם הזה אמרו“ וגו', ואין זו הוספה של „פגעי“ (ולין). ושיעור הפסוקים הוא: העם הזה אמרו... לכן כה אמר ה': תעת לכם וגו'. השוה עמ' ז', טו—יו; יט' כ"ח, מז—טו; יח' י"ב, כז—כח; ל"ג, כג—כו, ועוד. בנבואת שלנו פסוק ג בא במקום המעבר הרגיל „לכן כה אמר ה'“.

בשתי החוליות אנו מוצאים את הסמיכים: בחים בנויים לעם, בית ה' חרב, שימו לבכם על דרכיכם, פגעים כלכליים, צפיה להרבה ונהנה מעט. בשתיהן, כה אמר ה' צבאות. ⁶ כל הקטע ח—יא מביע איפוא במסע ההסבר הסבתי, ולכן יש לראותו כחוליה אחת. פסוק ז משמש לח פתיחה. אין שום יסוד למחוק פסוק זה, החוזר על ת. בשתי החוליות הללו יש כמה וכמה בטיים מקבילים. וגם ב', טו, יח, שימו... לבכם חוזר שלש פעמים. הצעות שונות ל„רפוי“ הנבואה שלנו עיין: בודה, ZAW 1906, ע' 1—28; ולין, ביאורו לתרי עשר, ע' 402; הורסט, ביאורו לנחום—מלאכי, ע' 199; אליג, ביאורו לנחום—מלאכי, ע' 82; אייספלדט, מבוא, ע' 478. כל ההצעות תאלה הן מיתרות.

⁸ „שארים העם“ בחגי א', יב, יד; ב', כ משפעתו לא יותר מאשר: שאר העם.

עודד אותם ואומר: „אני אתכם נאם ה' (יג). עודד מפורש כזה לא מצינו בנבואה הראשונה. פסוק יג מסמן איפוא שלב בתנועה, שעורר חגי, ואין הוא לא „חשוד“ ולא „מיותר“, ואין למחקו? אחרי הדיון הזה היתה החלטה לגשת אל המלאכה. אבל אין ספק, שלהתחיל בעבודה מיד הם לא יכלו. הכסף, שהיה בידם בבואם לארץ, נתבזבז. צריך היה עכשיו להתרים את השרים ואת העם מחדש. צריך היה לבוא בדברים עם ראשי בתי האבות שמחוץ לירושלים. צריך היה לסדר רשימות של תורמים לפי כחם וצריך היה לגבות את הכסף. החוצבים והחרשים, שהעמדו לעבודת הבנין בימי כורש, נתפזרו זה כבר. צריך היה להעמיד פלוגות-פועלים חדשות. צריך היה להעמיד „מנצחים“ על העבודה. ההכנות הראשונות האלה נרמזו בפסוק יד. זמן של כשלושה שבועות אינו רב מדאי להכנות אלה.

ההכנות האלה נגמרו בעשרים וארבעה לחדש הששי, ורק אז אפשר היה לעשות „מלאכה“ כל שהיא בבית המקדש. לא יעלה כלל על הדעת, שהם יכלו כבר באותו היום להניח יסוד לבית, כמו שטוענים המבארים הקוב-עים את ב', טו—יט אחרי א', טו (והמוחקים, כמוכן, את סוף ב', יח) *. עולי הגולה הביאו עמם תרומות לבנין הבית (עו' א' ד—ו), ובבואם לירושלים תרמו העולים תרומות לבנין (שם ב', סח—סט). בחדש השביעי בשנה הראשונה לבואם הם בונים מזבח (ג', א—ו), ואחר כך הם מעמידים פועלים לבנין הבית (שם, ז). אבל רק בשנה השנית לבואם, בחדש השני, הם מניחים את היסוד (שם, ח—יג). היתכן, שעתה נגמרו הדיון, האירגון וההכנות בשלושה שבועות? חגי דרש להביא עצים מן „ההר“. אבל גם עצים מן „ההר“ צריך היה לברות, להביא ולהכשיר לבנין. צריך היה לחצוב או להתקין אבנים. צריך היה לפנות מפולת, שנצטברה כאן מן הבניה של ימי כורש. חודש תשרי הוא חודש החגים, ובחודש זה לא יכלו לעשות הרבה. מפני זה אין

* ש'א', יג הוא הוספה (למסרה לא ברורה) מען Bohme כ-ZAW, 1877, ע' 215—216. עם כיהמה מסכים ולהויון, תרי עשר, ע' 174. מוחקים את הפסוק בודה, כסאמרו הניל, ע' 13; רוטשטיין, Juden, ע' 66; וכן חורסמ, אליגר ועור, ולין נאחרים קובעים אותו אחרי טו. לדעת ולין א', יג הוא במקומו הנוכחי „כלתי אפשרי“ (ביאורו, ע' 405).

* את התשערה, שהבית נוסד בעשרים וארבעה לששי, הכיע זלין, Studien, חיב, ע' 45, 50 ואילך. השערה זו בסר רוטשטיין, Juden, ע' 53 ואילך, והוא גם שהציע להעביר את ב', טו—יט ולקבוע אותם אחרי א', טו: שם, ע' 67 ואילך. תיקון זה נתקבל על דעת החוקרים (עיי' בסמוך).

שום טעם להטיל ספק ברשימה המפורשת בחגי ב', יח, שלפיה יוסד הבית בעשרים וארבעה לתשיעי (לכסלו). בא', יד—טו מסופר רק על גמר הדיון והארגון ועל ראשית הפעולות הממשיות של הכנת הבנין. יש כאן, כנראה, רק לקוי בחלוקת הפסוקים: טו אינו פסוק, אלא חציו יש לצרף לפסוק יד, וחציו לב', א... ויבאו ויעשו מלאכה בבית ה' צבאות אלהיהם ביום עשרים וארבעה לחדש בששי. בשנת שנים לדריוש המלך, בשביעי, בעשרים ואחד לחדש, היה דבר ה' וגו'.

מנוד־ראש הזקנים. הנבואה המשיחית על הבית

הנבואה השנייה, המשיחית, של חגי נאמרה בעשרים ואחד לחדש השביעי, ביום האחרון לחול המועד של סוכות. היא נאמרה אל העם, שנאסף לירושלים לחוג את החג.

הבית עוד לא נוסד, אבל הכנות ראשונות לבנין נעשו. ודאי עוד לא הספיקו לפנות את המפולת ולהכשיר את המקום לבנין. שמעו בקולו של חגי, ויתרו על ארזי הלבנון והביאו עצים מן ההר. ההכנות היו דלות, לא היה סכוי להקים בנין מפואר. זקני הדור, שראו את הבית „בכבודו הראשון“, היו נדים בראשם למראה הדלות. הבית, שעומדים לבנות, „כמהו כאין“ בעיניהם (חגי ב', ג). לא היתה עוד אותה ההתלהבות, שבקשה לה מבע בתרועה או בבכי נרגש בשעת ייסוד הבית בראשית שיבת ציון (עז' ג', יב—יג); היתה ספקנות, והיה הלך־רוח קודר.

חגי מדבר אל העם ומבקש להפיג את היאוש. בנבואה הזאת הוא מגלה את הרקע המשיחי של דרישתו להתעודד ולבנות את הבית. אמנם, הבית העומד להבנות הוא דל. אבל המצוה לבנות אותו היא מצוה אלהים. אלהים הוא עם העם, רוחו עומדת בתוכו, ולכן—אל יאוש ומורך לב. אם העם יעשה את רצון אלהים, יחדש את העבודה במקדש כמצותה, על־פי הברית אשר כרת עמו ה' בצאתו ממצרים, הגמול בוא יבוא¹⁰. כי עוד מעט יבוא מפנה היסטורי־עולמי. אלהי הבית הזה יופיע עוד מעט כאלהי העולם, ירעיש

⁹ עיין כהנא, ביאורו לחגי, קל—קלא.

¹⁰ ב', ה' תלוי באויר. חצי הפסוק הזה חסר בנוסחאות מסוימות של חשבעים וחמסבאים מוחקים אותו. הראב"ע וחרד"ק רואים אותו כהשלמה „ועשו“ שבפסוק ד. ונראה, שיש כאן עיוור מלים, וצ"ל: „ועשו את הדבר אשר כרתי אתכם בצאתכם ממצרים, כי אני אתכם, נאם ה' צבאות, ורוחי עמדת בתוכם—אל תיראו“. חגי מטעים, שכנין המקדש הוא קיום חברית, שכרת האל עם ישראל.

את עולמו, ירעיש „את כל הגוים“, זאת אומרת: ישים קץ למלכות האלילית — למלכות פרס. הבית הדל הזה יהיה מקדש לכל העמים. הגוים יביאו אל הבית הזה את כל חמדתם, יביאו כסף וזהב, ימלאוהו כבוד. בימים ההם יגדל כבודו מאשר היה בימי קדם, כאשר יהיה בית מקדש לכל העמים (ב', ד—ט). וזהו נבואה ברוחו של ישעיהו השני⁴⁴.

„תורה“ כהנית. טומאת „העם הזה“

מיום יסוד הבית, מיום עשרים וארבעה לחודש התשיעי, נשתמרו שתי נבואות של חגי, אחת פולחנית (ב', י—יט) ואחת משיחית (כ—כג). הנבואה הפולחנית מורכבת משתי חוליות המחוברות זו עם זו במלת „המעבר „ועתה“ (טו).

בחלק הראשון חגי שואל את הכהנים „תורה“. שאלה ראשונה: אם ישא איש בשר קודש בכנף בגדו ונגע הכנף באיזה מאכל — היקדש? על זה ענו הכהנים: לא. שאלה שניה: אם יגע „טמא נפש“ (טמא מת) בכל אלה — היטמא? על זה ענו הכהנים: יטמא. אז אמר חגי: „כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני, נאם ה', וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם טמא הוא“ (י—יד). חוקרים רבים דוחים את הדעה, שחגי מוציא בנבואה זו משפט על העדה היהודית. חגי עורר את העם לבנות את הבית, והעם נשמע לו והתחיל בבנין. חגי כבר הבטיח לעם, שה' אתו ורוחו עומדת בתוכו (ב', ד—ה). וכיצד זה אפשר, ששלשה חדשים אחרי התחלת העבודה יטיח בפניו דברים כאלה, שהוא „טמא“, וכל מעשה ידיו „ואשר יקריבו שם“ טמא? מפני זה סבורים אותם החוקרים, ש„העם הזה“ ו„הגוי הזה“ הם כנויים של זלזול כלפי השומרונים ועם הארץ, ועל השומרונים ועם הארץ הנביא אומר, שהם טמאים. בקשת השומרונים להשתתף בבנין הבית חלה לא בראשית שיבת ציון, כמסופר בעז' ד', א—ג, אלא בשנת שתים לדירוש בעשרים

⁴⁴ יש סבורים, שחגי הוא נביא לאומי כלכל. הוא נכא למלכות לאומית, שבראשה יעמוד מלך מבית דוד. אמנם, הגויים יביאו את אוצרותיהם לירושלים, אבל אין הוא נכא, שהם יעבדו את ה'. עיין: גל, Basileia, ע' 190—191. אולם הערכה זו איננה צודקת. חגי אינו נכא לשלטון ישראל על הגויים. המלכות האלילית לא הנוצח על-ידי „מלכות לאומית“ ישראלית, שחשים סם על הגויים. הנצחון על הגויים יהיה מפעל-גואל אלהי. אוצרות הגויים לא יובאו „לירושלים“ ולא לעם ישראל אלא לבית ה', כאשר לו הכסף ולו הזהב. אין ספק, שנבואה זו מצהיחה את העמים בהכרח האלהים הישראלית. זה יש ללמוד גם מן הרקע הספרותי שלה — מנבואות ישעיהו השני.

וארבעה לתשיעי. וחגי הוא שצוה לדתות אותם, באשר הם טמאים, מאחר שהם דבקים עדיין באלילות, הם „כנופיה אלילית“ טמאה, שהנביא בקנאתו דורש להבדילם מקהל הגולה ולא לשתף אותם בבנין המקדש.¹²

אולם ביאור זה לחגי ב', יד הוא כולו מוטעה. „העם הזה“ והגוי הזה אינם כנויים של גנאי וזלזול, ואין לפרשם במובן: „הכנופיה האלילית הזאת“. בא', ב קורא חגי לכל ישראל „העם הזה“. וכן זכ' ח' ג יא יב; נח' ה' יח, יט. חגי אומר גם „הבית הזה“ (א' ד; ב' ג, ה ט) והמקום הזה (ב' ט). חגי אינו מזכיר אלילות בשום מקום בנבואותיו, ובעו' ונח' לא שמענו, שהאשימו את השומרונים באלילות. ומלבד זה אין בנבואה בב', יד אף מלה אחת על בקשת מי שהוא להשתתף בבנין הבית ועל דחיית הבקשה. כל הביאור הזה אינו אלא מדרש של מה בכך.

טומאת העדה באותה שעה

אין ספק, שחגי אינו מדבר כאן על טומאה אלילית. ולא עוד אלא שאין הוא מוכיח בנבואה זו את העם על חטא של אותה שעה. מסגרת הנבואה היא כהנית. ומפני זה יש להבין את דמוייה מתוך התורה הכהנית. הטומאה, שחגי דן עליה כאן, היא לא טומאה דתית או מוסרית, ואין היא מסמלת כשהיא לעצמה חטא בכלל, אלא היא טומאה ריטואלית-כהנית. „טמא נפש“ הוא לא סמל של חטא, וכל שכן לא סמל של חטא אלילי. גם אדם המקיים מצוה במת הוא „טמא נפש“, והוא טעון חטוי, והוא מורחק מן הקודש. ובכלל אין הטומאה הריטואלית כשהיא לעצמה חטא, אלא שהיא מרחיקה אדם מן הקדושה וגם עלולה היא לשמש גרם לחטא.

ביום ייסוד הבית חגי מסביר לעם מה חטאו ובמה הכעים את אלהיו: הוא שרוי בטומאה ריטואלית, ואין הוא יכול לעבוד אלהים בקדושה, ובכל זאת אין הוא מתעורר להטהר מן הטומאה. שאלות חגי אינן „משל“. בינו ובין הכהנים מתקיימת שיחה המכוונת כלפי נקודה מסוימת: כחה של הטומאה. הנביא מאחז את נבואתו בתשובת הכהנים, ש„טמא נפש“ הנוגע „בכל אלה“, כלומר: גם במאכל של חולין גם בבשר קודש, מטמא אותם.

¹² ביאור זה לחגי ב', יד הוא הצאתו של רוטשטיין, Juden, ע' 5 ואילך, ועין ביחוד ע' 29 ואילך. ביאור זה, בסייגים שינים, נתקבל על דעת כמה חוקרים. עין ולין, ביאורו להרי עשר, ע' 399, 412 - 414; קיטל, III, Geschichte, ע' 436, 552 - 554; רודולף, ביאורו לעו' ונח', ע' 35; אליגר, ביאורו לנחום-מלאכי, ע' 85, 92 - 93; נוט, Geschichte, ע' 306.

על זה אמר הנביא: מפני שאין בית מקדש, כל העדה הם טמאי נפש, ולפיכך כל מעשה ידיהם (של חולין) וגם מה שהם מקריבים על המזבח, שבנו עולי הגולה, טמא הוא.

לא נכון לומר, שמכיון שהמזבח עומד תמיד תחת כפת השמים, לא היה פגם בקרבנות, אף־על־פי שלא היה שם בית¹³. אמנם, עולי הגולה היו מקריבים, אף־על־פי שלא היה בית¹⁴. אבל ברור, שהתורה הכהנית אינה יודעת עבודת אלהים על מזבח בלא מקדש. אפשר לומר, שלפי תורת הכהנים טבור הפולחן הוא „פתח אהל מועד“. כל הקרבנות מובאים אל „פתח אהל מועד“, וזה מה שנקרא „לפני ה'“ (ויק' א', ג. ה; ג', ב. ז—ח ועוד). ויק' י"ו, א—ט אוסר בעצם הקרבת קרבנות על מזבח, שאינו עומד „לפני משכן ה'“. מובן מאליה, שמכיון שלא היה מקדש, לא היה מקום לפולחן הפנימי (הקטרת קטורת, הדלקת המנורה, לחם הפנים וכו'). אי אפשר היה לבצע את טקס החטוי של יום הכפורים.

אולם נראה, שחגי רומז בעיקר על אי־האפשרות להטהר מן הטומאה הריטואלית בלא מקדש. יש טמאים (היולדת, הזב והזבה והמצורע) שגמר טהרתם היא הבאת קרבן אל „פתח אהל מועד“ (ויק' י"ב, ו—ח; י"ד, י—לא; ט"ו, יד—טו, כט—ל)¹⁵, ובאין קרבן אמתי, היינו: על המזבח שלפני המקדש, אין טהרתם שלמה. וביחוד אי אפשר היה לטהר טמאי מתים — „טמאי נפש“, שחגי מזכיר אותם בפירושו. טמאי מתים יכלו להטהר רק במי חטאת. אולם טקס עשיית פרת החטאת („פרה אדומה“) כולל הזאת דם „אל נכח פני אהל מועד“ (במ' י"ט, ד)¹⁶. ומכיון שלא היה מקדש, אי אפשר היה לבצע את הטקס כהלכתו. מפני זה היה הצבור בזמן ההוא צבור של „טמאי נפש“: גם הכהנים גם העם היו טמאים, והקרבנות, שהקריבו „שם“, על המזבח, היו טמאים. טומאה ריטואלית זו היתה עובדה קיימת ולא בטלה גם עם הסכמת העם לגשת אל בנין הבית¹⁷.

¹³ ז' לין, ביאורו, ע' 414.

¹⁴ השוה זכחים סב, ע"א.

¹⁵ הם הנקראים בלשון ההלכה „מחוסרי כפרה“.

¹⁶ וכן לפי ההלכה כחן המזהר מרם הפרה צריך שיכוון נגד פתחו של היכל יחיה רואה אותו (מדות כ', משנה ד; יומא טו, ע"ב; זכחים קיג, ע"א). ובמספרי, פרשת חוקת, שנינו: „וזהו אל נכח פני אהל מועד — שאם לא חוקם המשבן או אם קיפלה הרוח את היריעה, לא היתה פרה נעשית חטאת“.

¹⁷ לפי ההלכה אין הפרה נעשית אלא בכח טהור, ולפי המבואר במשנה פרה

הנבואה על טומאת העם וקרבנותיו באה להסביר, מפני מה לא יצא העם ידי חובתו בבנין המזבח. הפולחן על המזבח הזה אינו פולחן כהלכתו. בנבואתו הראשונה (א', ד—יא) כבר טען חגי, שהבצורת ושאר הפגעים הם עונש על ההשלמה עם שממת הבית. בנבואה שלנו הוא נותן טעם לדבריו: ההשלמה עם שממת הבית היא גם השלמה עם העבודה הנעשית בטומאה על המזבח. אמנם, העם קבל את תוכחת הנביא והחליט להתחיל בבנין, והנביא הבטיח להם, שה' אתם ויסייע בידם לבנות את הבית. אבל עדיין טומאתם עליהם, וקרבנותיהם אינם לרצון לאלהים. ובכל זאת הנביא מבטיח מפנה לטובה ונותן להם אות, שחסד האלהים עמם תלוי בבנין הבית. דבר זה הוא מסביר להם בחלק השני של נבואתו: בטו—יט.

נבואה זו אין להעביר למקום אחר. קבוצה היא במקומה הנכון, ויש בה המשך הגיוני לחלק הראשון. הטומאה הפולחנית היא שגרמה, טוען חגי, והאות: יום ייסוד הבית, יום עשרים וארבעה לתשיעי, יהיה יום של מפנה; ביום זה תתחיל תקופה חדשה. „ועתה“ (ב', טו) — אחרי שהיכל נוסד, והעם גלה בזה רצון־אמת להטהר מן הטומאה, יבוא הקץ לפורענות. ישים העם לב למה שיקרה מיום זה ולהבא: עד עתה, לפני שנתנה אבן אל אבן (כלומר: לפני שהתחיל בנין כל שהוא) בהיכל ה', היתה המארה בגורן וביקב ובכל מעשה ידים (טו—יז). אולם מעתה, מיום ייסוד הבית, היינו: מיום עשרים וארבעה לתשיעי, לא תהיה עוד מארה. הנה עתה, בגלל החורב (עיין א', י—יא), עוד לא זרעו לימות הגשמים, והזרע עודנו במגורה; העצים עודם חשופים. אבל — „מן היום הזה אברך“ (יח—יט)¹⁸.

ג', א ואילך, אף החמירו ביותר כימי בית שני כטהרת הכהן העושה את הטהרה. אלא שבעלי ההלכה מסבירים על־פי דרכם מה עשו עולי הגולה כימי שיבת ציון כשהוצרכו לעשות פרת חטאת, ויש סבורים, שאמר השרה, שעשה משה, ירד עמהם לבבל ועלה עמהם לארץ ישראל (תוספתא פרה כ'). אולם כחורה (כמ' י"ט) לא נאמר בפירוש, שהכהן העושה את הפרה צריך להיות טהור. שם, פסוק ט נאמר רק על אוסף אפר הפרה, שהוא צריך להיות „איש טהור“, אבל על הסתעסקים בעשייתו זה לא נאמר. הפרה היא „חטאת“, אבל אינה קרבן ממש, והיא אף סגלגלת מופאה על הסתעסקים בה (שם, ו—י, עיין גם כא—כב). לפי זה יכלו איפוא עולי הגולה לעשות אחרי שבנו את הבית פרת חטאת, אף־על־פי שהיו טמאים.

¹⁸ בנבואה זו יש כמה קשיים של נוסח. „מחרם“ (טו) — יש מחקנים, במחרם. „מיהותם“ (טו) קשה ביותר. השבועים נרסו „מי היחם“, ויש מקבלים גירסא זו ומצרפים מלים אלו לפסוק הקודם. יונתן תרגם כאילו חיה כתוב „מיהותכם באים“ (וכן להלן:

חגי מעריך אותם כמבוא למאורעות גדולים. את המציאות הדלה של ראשית בית שני הוא מאיר באור הצפיה המשיחית. הבית הוא דל, מקדש של עדה קטנה ומשועבדת. אבל מה שהם בונים באמת הוא בית מקדש לכל העמים, ועתידים כל העמים למלא את הבית הזה כבוד. העדה היא משועבדת, ובנין הבית תלוי בחסד המלך האלילי ופקידיו. אבל המלכות האלילית תתמוטט עוד מעט, ובירושלים העניה הזאת תקום עוד מעט מלכות בית דוד. מלך המלכות החדשה יהיה זרובבל. חגי הוא הראשון המקשר את תקות התחדשות מלכות בית דוד באישיות ריאלית. בנבואת חגי זרובבל אינו „משיח“: זרובבל אינו הגואל, אלא הוא שנבחר להיות המלך הראשון של המלכות החדשה. אולם חגי טבע מטבע לתנועות המשיחיות המאוחרות.

חגי הוא נביא המחייב את הפולחן. אבל אין הוא נביאה של כנסייה פולחנית המתאמצת לסדר את ענייניה בצל השלטון הזר, כנסייה, שהפולחן הוא לה המטרה העליונה והאחרונה. אפקו של חגי הוא אוניברסלי. הוא מצפה לקץ מלכות העולם האלילית, הוא מצפה לקץ שלטונה של האלילות בעולם. הוא מצפה להתחדשות מלכות ישראל. ל ש ל ט ו ן ישראל על העמים אין הוא נבא. אבל הוא נבא, שעניי כל העמים תהיינה נשואות אל ירושלים ואל אלהיה. רוחו של ישעיהו השני פועמת בו. גם „הנקודה הארכימדית“ שלו היא נצחון על האמונה הישראלית. כישעיהו השני הוא צופה, שדוקא בימי בית שני עתידה ירושלים למלא תפקיד היסטורי-עולמי, שלא מלאה בימי בית ראשון: שדוקא בתקופה זו עתידה ירושלים לאסור את המלחמה המכרעת על האלילות.

ו. זכריה (זכ' א—ח')

הזמן. האופק ההיסטורי

לפי הכותרת שבא/ א התחיל זכריה להתנבא כחדשיים אחרי חגי, כחדש ויותר לפני ייסוד הבית (עיי' חגי א/ א; ב/ יח). זכריה השתתף בטקס הייסוד ושמע את דברי חגי ונביאים אחרים באותו יום (זכ' ח/ ט ואילך), ואפשר שגם הוא עצמו היה בין הדוברים. עו' ה/ א—ב אינו סותר לזה: זהו ספור כולל ומסכם, ואין בו דקדוק של פרטים.

בכל הספר, חוץ מן הכותרות בא/ א וז' א, הנביא מדבר בגוף ראשון. האופק ההיסטורי של הספר הוא זמן בנין הבית, משנת שנים עד שנת ארבע לדריוש (א/ א; ז/ א). אין שום רמז למאורע מזמן מאוחר יותר. כחגי נבא גם זכריה למלכות זרובבל (ג/ ח; ד/ ו—י; ו/ יב—ג). יש להניח איפוא, שגם ספר זה נסדר עוד באותו הדור, בחיי זרובבל, אולי בידי הנביא עצמו. יש בספר עירובי פסוקים ופרשיות. אבל עירובים אלה נתנו להתבאר כתאונות טכניות. אולם אין יסוד להניח, שבספר חלה יד של „מעבדים“, ששנו בו שניים מתוך כוונות מסוימות.

המראות והנבואות

הספר כולל סדרה של מראות (א/ ח—ד/ ח) הקבועה במסגרת של דברי נבואה (א/ א—ז; ז—ח'). בין סדרת המראות ובין הנבואות שבז—ח' קבוע תיאור פעולה דרמטית של הנביא. בתוך סדרת המראות גופה יש קטעים, שהם דברי נבואה לפי סגנונם: א/ יד—יז; ב/ י—יז; ג/ ח—י; ד/ ו—י. שאלה היא, אם יש קשר אורגני בין הנבואות האלה ובין המראות. יש חושבים את א/ טז—יז; ב/ י—יז; ג/ ח—י; ד/ ו—י לנבואות, שביסודן אינן מגוף המראות: אלה הן חטיבות עצמאיות, שהנביא עצמו או העורך שלב אותן בתוך המראות, מאחר שיש בהן מענין המראות, והן יכולות לשמש תוספת-ביאור להן². מן החטיבות האלה קבועה לא במקומה החטיבה בד/ ו—י. אבל אם יש בסדרת המראות דברים, שאינם מגוף המראות אלא



¹ וכן גם בז', ח. אלא שפסוק זה יש למחוק.

² עיי' רוטשטיין, *Nachtgesichte*, ע' 5—8, 53—55, 70—71, 154, 204 ולין, ביאורו לתרי עשר, ע' 419 ועוד; הורסט, ביאורו לנחום—מלאכי, ע' 204.

נוספו על המראות בידי מוסיף אחד או רבים, עוד יש לברר. כמו כן עוד יש לקבוע את זמן יצירתם של המראות ואת צירופיהם הראשוניים.

הקריאה לתשובה

הנבואה הראשונה של זכריה (א' ב—ו) היא קריאה לתשובה. רקע הנבואה הוא אותו הלך-הרוח המשתקף בס' חגי. הגאולה לא באה. גם המטרה הבלתי אמצעית של שיבת-ציון — בנין הבית — לא נתגשמה. המצב הכלכלי רע ומדכא. העם לא רצה להתחיל בבנין הבית. הוא צפה למשהו. חגי עורר אותם לפעולה. אבל התהיה והדכאון לא פסקו. חגי מוסיף להסביר ולעורר ולהבטיח. זכריה מצטרף אליו. בינו ובין חגי אין נגוד. הוא אף מביא את דברי חגי ונשען עליהם (ח' ט—יב). אולם אופק נבואתו רחב יותר. חגי מזכיר במפורש רק את הסבל הכלכלי של העם באותה שעה. וסבל זה הוא מסביר על-ידי החטא הפולחני: הזנחת בנין הבית. הוא מבטיח מפנה עם התחלת הבנין. ואילו זכריה מדבר על ה"קצף" האלהי בכלל, על התמדת הגלות והשעבוד והדלות. מצוקת הזמן מושרשת בחטא האבות, שגרם לחורבן. גם זכריה דורש את בנין הבית וגם הוא מבטיח מפנה בזכות בנין הבית. בסגנון חגי. אבל הוא דורש יותר: הוא דורש תשובה בכלל. מתוך דבריו ב—ח' אנו למדים, שהחטא, שגרם לגלות, הוא לו החטא המוסרי. דרישת התשובה היא איפוא גם היא מוסרית. החטא המוסרי הוא סבת הקצף הנמשך. לא די איפוא בתקון הפגם הפולחני; נחוץ גם תקון מוסרי. "שובו אלי... ואשוב אליכם" (א' ג)³.

215, 218—219 ועוד; אליגרי, ביאורו לנחום—מלאכי, ע' 95 ואילך; גלינג, V. T., 1952, ע' 18—36. עיין גם מיצ'ל, ביאורו לחגי וזכריה, ע' 140.

³ בנבואה בא' ב—ו יש קשיים של סדר ונוסח. הנבואה אין לה סיום, לא מבחינה ענינית ולא מבחינה צורחית. יש לשער, שחל בנבואה זו עירוב מקראות ושפסוק ג הוא סיומה הראשוני. היה כתוב: "קצף ה' — קצף. ואמרת אלהם: כה אמר ה' צבאות: אל תהיו כאבותיכם — כן עשה אתנו. ואמרת אלהם: כה אמר ה' צבאות: שובו אלי, נאם ה' צבאות, ואשוב אליכם, אמר ה' צבאות." פסוק ג היה רשום בשולי הגליון, ומפני שפתיחתו הייתה שוח לפתיחת פסוק ד בנסוחו הראשוני, נמשך אליו ונקבע שלא במקומו. "אמר ה' הוא סיום מצוי לנבואה (עיין עמוס א', ה, ח, טו; ב', ג, ה', יו; ט', טו; יר', ו', טו; ליג', יא ועוד). לפי סדר-מקראות זה דרישת התשובה הסכונת לבני הדור היא תכליתה וסיומה של הנבואה. אבותיכם, אומר הנביא, לא שמעו אל דברי הנביאים ולא שבו, ועונש אלהים השיג אותם. ורק אחרי שהקצף כבר יצא חס

א/ז — כותרת יתומה.

הפתיחה האמתית של המראות

בא/ ז נתונה לנו כותרת חדשה ככותרת שבראש הספר. יש מוצאים זרות בכותרת זו. החזרת ומציגה את זכריה כאילו לא נודע עוד טיבו לפני כן ומשערים, שזוהי הכותרת של סדרת המראות, שהיתה קיימת פעם כמגילה בפני עצמה⁴. אבל באמת אין בכותרת זו זרות מיוחדת, ואין היא פתיחה של מגילה נפרדת. שהרי אנו מוצאים תופעה מעין זו גם בס' חגי בהמשך אחד⁵.

ולעומת זה שאלה גדולה היא שאלת טיבה של הכותרת עצמה: הנכונה היא הדעה המקובלת, שזוהי כותרת כללית לסדרת המראות א/ח—ה, ת? נוסח הפסוקים א/ז—ח אינו מתישב לפי דעה זו. בטקסט שלנו נאמר: „ביום... היה דבר ה' אל זכריה... לאמר: ראיתי הלילה והנה" וגו'. הטענה המקובלת, ש„דבר" כולל גם משמע וגם חזון ומראה (וכן חלה לשון חזון ומראה גם על משמע), נכונה היא מצד עצמה, אבל אין היא מתרצת את הקושי בפסוקים שלנו. הקושי הוא לא ב„דבר ה'" אלא במלת „המעבר „לאמר". בשום מקום במקרא לא מצינו, ש„לאמר" ישמש מלת-מעבר לדברי דובר ח'ד ש. לפי נוסח הפסוקים שלנו הנושא ל„ראיתי" הוא האל, וזה, כמובן, בטל. מפני זה החוקרים, שאינם דולגים על הקושי ושאינם מסתפקים בתירוץ של מה בכך, מתקנים את ז או מוחקים את סופו⁶. אחרים סבורים, שכותרת

התחרטו והצדיקו על עצמם את הדין. ואתם אל תהיו כמוהם. שובו, ואל תאחרו את המועד. רק על ידי תשובת אמת יבוא הקץ לתקופת הועם. — הכמיו, והנכאים — הלעולם יהיו? (ה) נשאר מזור, למרות כל ההשתדלות לקרב אותו אל השכל, המכוח והנביאים אינם נגוד מושכל. ואולי צ"ל: „והנבים" או „וכניהם". ורצונו לומר: דור הולך ודור בא, ודבר אלהים לעולם עומד. עיין יש' מ', ו—ח.

⁴ עיין זלין, ביאורו, ע' 431.

⁵ כחגי א', טו—ב', א; ב', י חגי מוצג כדיוק כמו בא', א. וגם תאריהם של ורובכל ויהושע פורטו בא', יב, יד; ב', ב, ד, כא כמו בא', א.

⁶ רומשטיין, השיען בכל תוקף, שכל המראות הם מראות לילה אחד, וחסנם הוא דוקא הוסן המפריט בא', ו, מציע נוסח חדש, ובו שלש שורות חדשות, שהמציא מן הרמיון, עיין Nachtgesichte, ע' 12—16. רומשטיין הרגיש איפוא יפה, שבטקסט שלנו פסוק ז הוא לא כותרת למראות. אחרים מוחקים את סוף ז ומסמיכים „ראיתי" לתאריך, סעין מה שמצינו ביש' ו', א. עיין מיצ'ל, ביאורו לחגי וזכריה, ע' 116. אבל כצדק מוען זלין, ש„ראיתי הלילה" (כלומר: בלילה הזה) אינו יכול להיות המשך

המראות נשברה ואבדה, ופסוק ז אינו אלא תחליף לאותה כותרת¹. אולם ההנחה שלמגילת המראות הייתה כותרת מיוחדת, תלויה כולה באויר. המגילה פותחת במלים „ראיתי הלילה“ (ח), בדיוק כמו שמגילת המראות של ע מ ו ס פותחת במלים „כה הראני“ (עמ' ח/ א) וכמו שהמראה ביר' כ"ד פותח במלים „הראני ה'“. בס' זכריה היו, כנראה, כותרות עם תאריכים רק לנבואות ולא למראות, עיין א/ א; ז/ א. התאריך בא/ ז דבר אין לו עם המראות. וממילא אין שום בסיס לטענה, שהמראות הם יצירה אחידה ושנוצרו בהתגלות רצופה אתת ביום המפורט בא/ ז.

הנבואה של עשרים וארבעה בשבט

המלה „לאמר“ בא/ ז מוכיחה בבירור, שהכותרת הזאת היא כותרת של נבואה, אלא שהנבואה היא גתלשה ממקומה, אולי בתאונה טכנית. ונסדרה בטעות במקום אחר.

ואמנם, יש בספר נבואה המתאימה מאין כמותה לתאריך שבא/ ז, היא הנבואה בח' ט—טו או ט—יז. נבואה זו אינה מתאימה למסגרת, שבה היא קבועה עכשו. הנבואות בח' הן נבואות נחמה כלליות, שאינן תלויות במהותן במאורע מסוים ובתאריך מסוים. לא כן ח' ט—טו (יז). ענינה של נבואה זו הם לקויי היבול בשנים שלפני התחלת הבנין והמפנה, שעתידי לבוא עם ייסוד הבית, כמו שהבטיח חגי. כבר הזכרנו, שנבואה זו רומזת במפורש על הבטחת חגי. פעמיים אנו מוצאים בה את הזירו, „תחזקנה ידיכם“ (ח/ ט, יג) ופעמיים את הזירו „אל תיראו“ (יג, טו) — שניהם מוטיבים של חגי: „חזק... וחזק... וחזק... אל תיראו“ (חגי ב', ד—ה). רקע הזירוים האלה הם אי-הבטחון והפחד מפני השלטון והצרים, שגברו בעם ושמנעו אותו מלהתחיל שוב בבנין בימי דריוש אחרי האכזבה של ימי כורש. ואילו בשנת ארבע לדריוש הלך-רוח זה כבר חלף. אדרבה, גבר והלך הבטחון, כמו שאנו למדים מן השאלה בזכ' י' בדבר בטול הצומות. בנבואות הבאות כתגובה על שאלה זו הזירו „אל תיראו“ אינו במקומו.

מפני זה אין ספק, שנבואה זו היא מימי התחלת הבנין. היא נאמרה

לז"א. עיין גם הורסט, ביאורו, ע' 210. — רינגל, Nachtgesichte, ע' 22, ששחטם מן השאלה.

¹ עיין גלינג, V. T., 1952, ע' 18; אליגר, ביאורו, ע' 97. הערה 2. עיין גם יפסן, ZAW, 48—1945, ע' 97 ואילך. לדעת חוקרים אלה אין לסמוך בכל אופן על הכותרת, ואת זמן המראות והנבואות הקשורות בהם יש לקבוע מתוכם.

בתאריך המפורט בא', ז: בעשרים וארבעה בשבט, בדיוק חדשים אחרי ייסוד הבית. עוד היו אז היסוסים ופקפוקים. זכריה נואם לפני העם ומחזק ידיו. הוא מזכיר את הבטחת חגי ומאשר אותה בשם אלהים. לזה מתאים הדבר, שאת נבואת חגי הוא מזכיר כנבואה, שנאמרה זה עתה, "בימים האלה" (ח, ט). הנבואה בח', ט—יו נבדלת גם בצורתה משאר הנבואות שבאותו פרק: רק בה הנביא מדבר אל העם בגוף שני. ערבוב הנבואות, שחל כאן, גרם לכך, שבא', ז נשאר תאריך יתום. וכך נוצר תאריך מדומה למראות.

זמן המראות. סדר יצירתם

מראות זכריה נתנו לנו איפוא בלי שום תאריכים. אולם מכיון שהם קבועים בין א', ח ובין ז', א, רשאים אנו ללמוד מזה, שזמן יצירתם הוא בין כ"ד בשבט שנת שנים לדריש ובין ד' בכסלו שנת ארבע לדריש (פברואר 519—דצמבר 518). במראה הראשון, בא', יא, הרוכבים מודיעים, ש"כל הארץ ישבת ושקטת". אין זה מתאים לתאריך בא', ז. כי בשבט שנת 519 עוד לא שקטו לגמרי המלחמות הפנימיות, שזעזעו את מלכות פרס. ולפיכך עלינו להניח, שאת המראה הראשון ראה זכריה זמן מה אחרי כ"ד בשבט. כבר אמרנו, שאין שום יסוד להנחה, שהמראות נוצרו כולם בזמן אחד ובאספקלריה אחת. אדרבה, בחינתם מראה, שהם גבישים שונים המצטרפים לגושים שונים. יש לשער, שהמראות נרשמו לפי סדר יצירתם.

המראות. חזונות ריאליים וסמליים

המראות הם שמונה: א) הרוכבים (א', ח—יו), ב) הקרנות והחרשים (ב', א—ד), ג) המודד (ב', ה—יו), ד) הכהן הגדול (ג', ה) המנורה (ד', ו) המגלה העפה (ה', א—ד), ז) האיפה (ה', ה—יא), ח) המרכבות (ו', א—ח). לא כל המראות טבועים במטבע אחד. אין בהם מראות־משלים ממין מראה מקל השקד, הסיר הנפות, דודאי התאנים של ירמיהו (א', יא—יד; כ"ד, א—י) או כלוב קיץ של עמוס (ח', א—ב). הרוכבים, המודד, המנורה, המגילה, המרכבות מתארים התרחשויות שמימיות ריאליות, כרוב מראות עמוס רחוקאל. מראה הקרנות והחרשים הוא חזון סמלי. מראה הכהן הגדול הוא פעולה דרמטית חזונית־ריאלית (עיין על מראה זה להלן). מראה האיפה גם הוא, כנראה, חזון סמלי.

פתיחות וחתומות. הבדלי מטבע. גושי מראות

המראות אינם שווים זה לזה גם בפתיחותיהם. מראה א' פותח ב„ראיתי“, מראות ב' וג' פותחים ב„ואשא עיני וארא“, מראה ד' ב„ויראני“, מראה ה' ב„וישב המלאך... ויעירני“, מראה ו' וח' ב„ואשוב ואשא עיני ואראה“, מראה ז' ב„ויצא המלאך“ (כלומר: אין לו פתיחה מיוחדת). בגוון זה של הפתיחות משתקף בודאי רבוי החויות הנבואיות, שמהן נוצרו המראות. ועם זה נראה, שהמראות נוצרו גושים גושים.

ההבדל בנוסח הפתיחה בין מראה א' ובין ב' וג' מלמד, שיש כאן חויות נפרדות, ואילו השויון של ב' וג' מלמד, ששני אלה עלו בחזון אחד. זו היתה בכל אופן תפיסת מסדר המראות (אולי — הנביא עצמו), שתלה במראה א' נבואה מיוחדת (א' — יד — יז) ובב' וג' ביחד נבואה מיוחדת (ב' — ח — יז). ועם זה מצטרפים שלשת המראות לגוש אחד. קרובים הם בענינם: קץ הזעם, קץ שלטון הגויים, תפארת ירושלים לעתיד לבוא. מאלף הוא גם הדמיון בסיומי הנבואות הקשורות במראות אלה. בסוף הנבואה הראשונה: שיבת השכינה לירושלים („ביתי יבנה בה“), ברכת ערי יהודה, בחירת ירושלים (א', טז — יז); ושלשת המוטיבים האלה מסיימים גם את הנבואה השניה (ב', טו — טז). שתי הנבואות מסתיימות בבטוי אחד: „ובחר עוד בירושלים“. ב', יז הוא חתימה כוללת לשתי הנבואות. בטוי זה מושרש בחב' ב', כ; צפ' א', ז; יר' כ"ה, ל — לא, אבל אין למחקר. הוא מביע את כוונת המסדר לחתום סדרה זו של מראות בחתימה אחת.

המראה הרביעי נפתח בפתיחה חדשה ומיוחדת: „ויראני“ (ג', א). נבדל הוא המראה גם באפיו מן המראות האחרים. עיקרו — תיאור התרחשות בבית דין שלמעלה, סליחת עווננו וטיהורו של הכהן הגדול. ההבדל בפתיחה ובתוכן מוכיח, שיש כאן חזון מיוחד. המראה הזה „מפריע“ כל כך, שיש חוקרים הסבורים, שאין הוא ממגילת המראות הראשונה אלא נוסף מיד עורך. אולם המראה מחובר למקומו עלידי המוטיב של בחירת ירושלים (ג', ב), שאנו מוצאים בסוף א' וב'. כמו כן מחובר הוא לפרק ד' עלידי המוטיב של „שבעה עינים“ (ג', ט; ד', י). שני המראות (הכהן הגדול והמנורה) שונים ברקעם משאר המראות. בשאר המראות מופיעות דמויות נעות, שאת תנועתן החזון מבאר: הרוכבים, החרשים, המודד, המגילה העפה, האיפה הנשאת, המרכבות. ואילו בשני המראות האלה הרקע מוצק. בפרק ג' מתואר מעמד של בית דין שלמעלה, בפרק ד' מתוארים עצמים ממחיצת „אדון כל הארץ“. אלו הם תיאורי „היכלות“ שלמעלה. ואולי משמש הבטוי

„כי נעור ממעון קדשו“ (ב', יז) מעבר לתיאורים אלה. ועם זה שונים שני המראות בפתחתם ותכנם, ואין לראות אותם כחזיה חזונית אחת. מראה המנורה פותח ב„וישב... ויעירני“, ומשמעות הבטוי: פעם אחרת העירני. עיין על משמעות זו של „שוב“: בר' כ"ה, יח; שופ' י"ט, ז; מל"ב א', יא, יג; יר' י"ח, ד; קהלת ד', א, ז, ט, יא, ועוד. ב„ואשיב“ פותחים עוד שנים מן המראות האחרונים, וגם בזה מסומנות חזיות נפרדות.

למראה האיפה (ה', ה) אין פתיחה נוסחאית מיוחדת, ואפשר להניח, שהוא המשך למראה המגילה. גם המגילה גם האיפה פורחות באויר. ענין שני החזונות הוא ביעור הרשעה. יש דמיון בפרטים שונים. אפשר איפוא, ששני המראות נראו באספקלריה אחת. נפרד מהם המראה האחרון — המרכבות.

אופי המראות

מראות זכריה (חוץ ממראה המנורה, כמו שיתבאר להלן) טבועים ביחוד במטבע מראה המזבח בעמ' ט', א—ד, של חזון הכוס ביר' כ"ה, טו ואילך, של המראות ביחז' ח'—י"א; א'—ל"ה, א—יד; מ', א—מ"ז, יב, של החזונות ביש' מ', ג—יא; ס"ג, א—ו. בכל אלה הנביא רואה בחזון בספירה נעלמה התרחשות שמימית שעתידיה, בעתיד קרוב או רחוק, להתגשם בעולם החומר. מה שעתיד להתרחש עלי אדמות כבר מתרחש בעולם ה„אידיאות“, בספירה שמימית, והתרחשות זו, שיש בה ממשות של מציאות, ולוא גם רק מציאות אידיאוגית, הנביא רואה במראה.

הרוכבים. הצפיה למפלת פרס

במראה הראשון זכריה רואה בלילה איש רוכב (כלומר: רכוב) על סוס עומד „בין ההדסים אשר במצלה“, ואחריו — בפרספקטיבה — סוסים אדומים, שרוקים ולבנים. המקום הוא כנראה, מקום ידוע לשומעים, ודאי — שקע סמוך לירושלים, שהדסים היו גדלים שם⁸. אין רמז בטקסט, שלצבע הסוסים יש משמעות סמלית. רוכבי הסוסים לא נזכרו בפירוש, אבל מפסוק יא יש ללמוד, שהיו רוכבי סוסים⁹. במראה זה לא תמיד ברור מי ומי הם

⁸ טור-סיני, הספר, ע' 428, גורס „במצלה“, טלשון צל: שדרה מצלה לטוילי רכיבה.

⁹ אבל לפי כיאור חראביע אין למוסים אלה רוכבים, אלא הם מסוג המיות שלמעה.

הדוברים, ומפני זה הוא מעורפל, והמבארים מנסים לתקן בו תיקונים. בא, ט המלאך הדובר (דמות קבועה במראות אלה) מופיע רק בסוף הפסוק. אבל אין ספק, ששיעור הכתוב הוא: ואומר אל המלאך הדבר כי: מה אלה אדני? ויאמר אלי: אני אראך מה המה אלה¹⁰. את התשובה שומע הנביא מפי האיש העומד בין ההדסים: הרוכבים הם שליחי ה', ששלח „להתהלך בארץ” ולראות את המתרחש בה. (זהו גם מתפקידו של השטן באיוב א', ח; ב', ב.). האיש עצמו הוא לא מן הרוכבים אלא שר הממונה עליהם. ולו הם מודיעים: „התהלכנו בארץ, והנה כל הארץ ישבת ושקטת” (יא).

בהודעה זו של הרוכבים מקופלת האידאיה של המראות. מלכות פרס יצאה בשלום מן המלחמות, שזעזעו אותה. המלכות האלילית שבה לאיתנה. שעבוד ירושלים נמשך. אותות הגאולה לא נראו. שלטונו של ה' בעולמו לא נתגלה לעין כל בשר. „מלאך ה'” בפסוק יב הוא המלאך הדובר שביג ויד. למשמע הודעת הרוכבים המלאך פונה בתפלה אל ה': „עד מתי אתה לא תרחם את ירושלם ואת ערי יהודה אשר זעמתה זה שבעים שנה?” (יב).

בניגוד לתפיסה של דה"ב ל"ו, כ—כג; עז' א', א ואילך, אין זכריה רואה במלכות פרס מפנה אמתי. לא שיבת ציון ולא התחלת בנין הבית אינן גאולה אמיתית. ראשית מלכות פרס היא לא סוף תקופת הזעם. מלכות זו קמה בתוך שבעים שנות הזעם, וסוף הזעם יהיה איפוא גם סופה של מלכות זו. נמצאנו למדים, שהגויים „השאננים”, „השוללים” את ישראל, האויב האלילי המשעבד של נבואות זכריה, אינם אלא מלכות פרס. זכריה אינו מזכיר את פרס בשם אלא מכנה אותה בכנויים שונים. אבל מתכוון הוא כלפי המלכות האלילית, שמשלה בכפה בימיו, ולקצה הוא מצפה עתה ככלות שבעים השנה. „קץ” זה של שבעים שנה לקוח מיר' כ"ה, יב; כ"ט, י (השוה כ"ז, ז). אבל ביר' שבעים השנה הן הזמן, שהוקצב למלכות בבל. ואילו כאן (וכן בדה"ב ל"ו, כא; דנ' ט', א ואילך) ה„קץ” הזה נדרש ומתבאר במובן שבעים שנה של חורבן ירושלים. תפלת המלאך היא תפלה למפלת מלכות פרס ולתקומת ירושלים כאחד. ולזה מתאימה תשובת המלאך לזכריה בדבר ה': ה' מקנא לציון קנאה גדולה וזועם על הגויים, שהרבו להרע לה

¹⁰ גם בסלה „אראך” מתקשים הסבארים, מאחר שהתשובה על השאלה נחנת לנביא לא בסראה אלא כששטע. ואסנם, בהספך הנביא שומע שיחת האישים. אולם סי וסי הם הששוחתים, הוא יודע בסראה. ולפיכך יכול היה הדובר לענות לו, שבסראה יודע לו פשר החזון, שהרי אילו לא ראה בסראה את הששוחתים, לא היה מכין את הששטע.

ולשעבדה; עתה ה' שב לירושלים, ביתו יבנה בה, ערי יהודה תבנינה, וה' ינחם את ירושלים ויבחר בה.

המלאך—פותר ונביא. המראות והנבואות מסכת ייצירה אחת

אין שום יסוד להפריד את א', טז—יז מעל המראה ולראותם כנבואה מיוחדת ונוספת.¹¹ זוהי דוגמא לנתחנות לשמה, בלי כל טעם. המלאך מבקש רחמים על ירושלים ועל ערי יהודה, ועל תפלה זו אין תשובה ישירה בפסוקים יד—טו. התשובה נתנה רק בטז—יז, ואין בפסוקים אלה שום חריגה ממסגרת המראה.¹² אדרבה, בלי פסוקים אלה הנבואה היא קטועה.

ולא עוד אלא שמן הפסוקים יג—יז ומב', ט נמצאנו למדים, שהמלאך הדובר של זכריה הוא לא רק פותר מופלאות או מגלה עתידות, כמלאך של דניאל, אלא הוא גם מביע דבר אלהים לנביא בסיגנון נבואי ממש ומשתמש בנוסחאות: כה אמר ה', נאם ה', ולפיכך לא זו בלבד שאין להפריד א', טז—יז, אלא שיש לראות את הנבואות כולן בא—ה' כחלק בלתי נפרד מן המראות: כל הנבואות האלה הן לא נבואות נספחות של זכריה (או של עורך מאוחר), אלא הן מדומות כדברי המלאך הדובר הממשיך להסביר בסגנון נבואי את המראות. המלאך הדובר ממלא כאן שני תפקידים: של פותר ושל נביא. בנוסחאות „נאם ה'", „כה אמר ה'" הוא משתמש גם בב', י, יב, יד; ג', ט, י (עיי' להלן); ה', ד. הוא הוא הנשלח בב', יב, יג; ד', ט.¹³ הוא

¹¹ עיי' רוטשטיין, *Nachtgesichte*, ע' 53—55. וממנו קבלו זליין,

הורסט, אליגר.

¹² כמלה „לכן" בא', טז אין שום קושי, כמו שטוען רינגל, *Nachtgesichte*, ע' 50 ואילך. הקשר ההגיוני ברור: מפני שקנאתי לציון, הנני שב אליה וכו'. בכטוי „ביתי יבנה" אין שום ורות גם חדשים אחדים לאחר ייסוד הבית. שהרי גם אז הבית עדיין לא היה בנוי.

¹³ עיי' היציג, ביאורו לתרי עשר, ע' 325 (לב', יב—יג). 326 (לב', טו), 332 (לד', ט). וכן ביארו גם קייל וקהלר. אולם כו', טו הנשלח הוא הנביא. קייל הרגיש כזה קושי ונסמך לתרג, שכו', טו דבר הנביא נהפך לדבר המלאך (עיי' רינגל, *Nachtgesichte*, ע' 237). אבל אין צורך בשום „תירוק". כי באמת התקיימות הנבואה היא אות לשליחות המלאך והנביא יחד. המבארים האחרונים תופסים את כל הטעמות נאמנות השליחות כדברי הנביא. רובם חושבים אותן לתוספות—עורך (שהוסיפן כלמי המערערים על נאמנות זכריה) ומוחקים אותן (מרטי, זליין וכו'). ואין לכל זה יסוד. עיי'

האומר בד', ה, ח: „זה דבר ה'... אמר ה' צבאות... ויהי דבר ה' אלי לאמר” (עיין להלן). במראות זכריה החזון והנבואה קשורים זה בזה קשר אורגני כמו ביר' כ"ד או כ"ה, טו ואילך או כמו במראות יחזקאל. — במראה הראשון המעבר אל התפקיד הנבואי של המלאך הדובר מסומן בפסוק יד במלים: „קרא לאמר: כה אמר ה' צבאות”.

הקרנות והחרשים. המודד

המראות השני והשלישי הם מצד תכנם וריאציה של המראה הראשון. ענינם: הקצף על הגויים האויבים וגדולת ירושלים שלעתיד לבוא. הנביא רואה „ארבע קרנות”, והדובר מסביר לו: אלה קרנות הגויים אשר זרו את יהודה¹⁴. ארבע קרנות אלה אינן ארבע מלכויות זו אחר זו וגם לא בבל לבדה¹⁵ אלא עולם הגויים כולו, שעם ישראל נתון בתוכו ומשועבד לו. אחרי כן הנביא רואה „ארבעה חרשים”, והדובר מסביר לו: החרשים האלה באים לידות את קרנות הגוים הנשואות לזרות את יהודה¹⁶. הקרנות והחרשים הם סמלים, לא כאישים שבמראות הראשון והשלישי, שהם מצויים ריאליים.

המראה השלישי הוא המשכו של המראה השני ומצטרף אליו ליחידה אחת. גידוע קרנות האויבים הוא רק המערכה הראשונה של פעולת הגאולה. המערכה השנייה היא גדולת ירושלים, שתבוא אחר כך. הנביא רואה איש, ובידו חבל מדה. האיש מבאר לו, שהוא הולך למוד את ירושלים, לראות כמה רחבה וכמה ארכה. אחרי זה המלאך הדובר „יוצא”, בלשונו של זכריה: מופיע, עיין: ה', ג, ד, ה, ו, ט (השוה ד', ז, ועיין על זה להלן). לקראתו

עוד להלן, ע' 237 והערה 21. לסומיב של שליחת מלאך עיין גם זכ' א', י; דנ' י', יא; צוואת לוי ה', ד.

¹⁴ בב', ב: „את יהודה, את ישראל וירושלים”, ואילו בפסוק ד יהודה בלבד. אפשר, שכאמור כאן לירי גלוי נמיה לכנות בשם יהודה את כל ישראל. עיין ח', יג: „בית יהודה ובית ישראל”, ושם, טו יהודה בלבד, וכן שם, יט. אפשר גם, שאיש יהודי, שם, כג, משמעותו: בן עם ישראל.

¹⁵ מפני שמלך בבל נחשב ל„אדון ארבע רוחות העולם”, עיין גלינג, V. T., 1952, ע' 21.

¹⁶ בב', ד נאמר: „ויבאו אלה להחריד אתם”. גונקל תקן: לקחוד אתם (על יסוד השבועים), ויש מקבלים תקון זה. אחרים מוחקים את המלים „להחריד אתם”. ונראה, שצ"ל: להחכיר אתם.

„יוצא“ מלאך אחר ואומר לו: „רץ דבר אל הנער הלז לאמר: פרוצת תשב ירושלם מרב אדם ובהמה בתוכה, ואני אחיה לה, נאם ה', חומת אש סביב“ וגו'.

הביאור הרווח למראה זה הוא, שיש כאן פקודה ופקודה-שכנגד, היינו, שהמלאך היוצא בא למנוע את האיש מלמוד את ירושלים. כך פירשו את הדברים חז"ל, שהקב"ה נמלך בפמליא של מעלה והחזיר את המודד, כדי שלא תהיה מדה לגדלה של ירושלים¹⁷. בדומה לזה מבארים את הכתובים האלה המבארים האחרונים. המודד הלך למוד על דעת עצמו, והמלאך השני נשלח להתזויר, והמודד הוא הנקרא „נער“ — רמז לכך, שהמדידה היא מעשה נערו¹⁸. אחרים סבורים, שהמראה דן בעיקר בשאלת בנין החומה, שהיתה אז שאלת היום. הצעירים שבעדה היתה להם תכנית לבנות את החומה. שאיפה זו מסמל הנער-המודד. זכריה מתנגד לתכנית ומבטיח, שה' הוא יהיה „חומה“ לירושלים. התנגדות זו מסומלת בבטול שליחות „הנער“¹⁹.

אולם ההנחה, שמסופר במראה זה על שליחות ובטולה, אינה נכונה. וכן לא נכון, שיש כאן רמז לתכנית ריאלית של בנין החומה בימי דריוש. האיש אינו הולך למוד את ירושלים הריאלית, וכל שכן שאינו הולך לקבוע את היקף חומתה, כאילו כדי לבנותה. מדות ירושלים הריאלית היו ידועות, ולא היה צורך לשלוח איש מן השמים כדי „לראות“ מה הן. החומה היתה הרוסה. אבל יסודה היה קיים, ומכתתה היתה נכרת. היקפה היה איפוא ניכר וידוע. באמת ממלא המודד תפקיד מעין זה שממלא המודד ביחו' מ—מ"ו: הוא מודד עיר, שעדיין אינה במציאות, אבל קיימת היא כבר בעולם החזק. האיש הולך למוד את ירושלים שלעתידי לבוא. אבל אין הוא אומר זאת בפירוש. הוא עונה לזכריה, שהוא הולך „למד את ירושלם“. המלאך הדובר

¹⁷ עיין בבא בתרא עה, ע"ב, מאמר ר' חנינא בר פפא. עיין גם שם בה, ע"א.

חני דבי ר' ישמעאל. וכן מפרש רש"י את הכתובים שלנו.

¹⁸ עיין היצוג, ביאורו לתרי עשר, ע' 324—325. ועיין ולין, ביאורו, ע'

438—439.

¹⁹ עיין רוט שטיין, Nachtgesichte, ע' 79 ואילך; וכן ולין, הורסט, אלינר.

עיין גם קרוכמל, מורה נבוכי הוסן, ע"ג, נה, קכו—קכו; קיטל, III. Geschichte, ע' 458—459, 461 ואילך (השווה למעלה, הערה 27 לע' 212); ולתוין, תרי עשר, ע' 180; מרטי, ביאורו לתרי עשר, ע' 405. כחנא, ביאורו לחני וזכריה, ע' קסא—קסב, משער אפילו, שיש כאן אולי „מעשה שהיה בפועל“, שהנביא ראה „איש צעיר“ עומק במידת ירושלים!

המלאך האחר באים להשיב על שאלתו הכבושה של הנביא הצעיר (הוא „הנער“): למה? המלאך האחר אומר לדובר לרוץ ולהסביר לנביא, שעתידיה ירושלים שתתפשט מעבר לתחום חומותיה, היא תשב „פרוות“ מרוב יושבים. ואת ירושלים הגדולה הזאת שלעתיד לבוא, שאין איש יודע עוד את מדתה, הולך המודד למד. לירושלים הגדולה ההיא לא תהיה חומה. ה' יהיה מגן לה. החזון המשיחי הזה אינו קובע שום עמדה בשאלת בנין החומה הריאלית²⁰.

הנבואה על ארץ צפון. קבוץ גלויות

תפקידו של המלאך הדובר במראה המודד מפולג. את דבר האלהים אל הנביא מביא לו המלאך היוצא לקראתו. אבל התפקיד הוא גם כאן נבואי. ל„קרא לאמר“ בא, יד, יז מקביל כאן „רץ, דבר... לאמר“ (ב, ח). כבר הזכרנו, שהדובר משתמש כאן בנוסח הנבואי „נאם ה'“ (ח). הנבואה בי—טז (או יז) אינה אלא המשך לח—ט: המשך דברי־האלהים בפי המלאך האחר אל המלאך הדובר. המפרידים נבואה זו מעל המראה והמפוררים אותה עושים כך מתוך דקדוקים של פדנטים. המוטיבים של הנבואה הם הם המוטיבים של המראות בא—ב': קצף על הגויים המשעבדים, קץ המלכות האלילית, סוף גלות (קבוץ גלויות), גדולת ירושלים. נוסף כאן עוד מוטיב

²⁰ גם חז"ל סבורים היו, שירושלים הנמדדת היא ירושלים שלעתיד לבוא, וכן ביארו הסכארים העברים (רש"י ורד"ק וכו'). וכן ביארו, ש„הנער“ הוא זכריה, ושהאומר בפסוק ח הוא המלאך האחר חסונה אל המלאך הדובר. כך הסביר את הכתובים גם קייל, עיין נובק, ביאורו לתרי עשר, ע' 348. נובק והכאים אחריו דוחים ביאור זה. אולם מקבל אותו רינגל, Nachtgesichte, ע' 74—77. נגדו עיין גלינג, V. T., 1952, ע' 24—25. גלינג טוען, שמראה זה ראה זכריה עוד בהיותו בנולה, שהרי המודד אימר, שהוא „הולך לירושלים“. אבל המודד אינו אומר כלל, שהוא „הולך לירושלים“, אלא שהוא הולך „למד את ירושלים“, וכך יאמר גם מי שנמצא בתוך העיר. אלא שמקום המראה הוא חזוני, ואין בו קבע ריאלי בכלל. — היציג, ביאורו, ע' 324, דוחה בכל תוקף את הדעה, שפסיק ח הוא ביאור למדידה, וטעמו: אין־שיעור של ירושלים הוא החגך הנסיר של המדידה. אולם ההסבר, שבכטוי „פרוות חשב ירושלים“ הכוונה היא לאין־שיעור (Unermesslichkeit) של ירושלים, אינו אלא דרש (שדרשו גם חז"ל). משמעות הכטוי היא רק, שירושלים תתפשט מחוץ לחומה. אין כאן אפילו כטוי מעין זה שבהושע ב', א או יר' ל"ג, כב, ואין כל יסוד לדבר על אין־שיעור או אין־מספר (עיין זלין, ביאורו, ע' 439) של יושבי ירושלים. ההפלגה תהיה היא בודאי מקור בלבוליהם של היציג והחולבים בעקבותיו.

משיחי: גוים רבים ילכו אל ה' בעת הגאולה (טו). הסיום: בחירה חדשה של ירושלים (יז), כמו בסוף הנבואה הראשונה (א/ יז). החתימה לכל הסדרה בב', יז באה להטעים את הערך העולמי של העומד להתרחש (הס כל בשר").

אחרי ההבטחה, שגידוע קרנות הגוים המשעבדים קרוב ושירושלים עתידה שתשב "פרזות" מרוב אדם ובהמה, דבר־האלהים בפי המלאך פונה אל העם בשתי בשורות: אחת אל העם המפוזר בגולה (י—יג) ואחת אל "בת ציון" (יד—טז). הגולה היא ב"ארץ צפון" (י) או בבבל (יא) אבל היא גם פזורה בכל העולם (סוף י).

יש מוצאים בזה "סתירה", ובהתאם לזה הם "מתקנים" או "מבארים". אבל ה"סתירה" אינה סתירה. זכריה מושפע מיר' ומיש' השני, לירמיהו הגולה היא ב"ארץ צפון" או בבבל, ומשם ישובו ישראל ויהודה, עיין יר' ג/ יב, יח; ט"ז, טו; כ"ג, ח; ל"א, ז; נ', ד—ח; נ"א, מה, נ. אבל ירמיהו גם נבא לקבוץ הגולים "מכל הארצות", עיין ט"ז, טו; כ"ג, ג, ח; ל', יא; ל"א, ז, ט; ל"ג, לו. ובכ"ט, יד הוא כותב אל גולי בבל עצמם ומבטיח להם, שיקבץ אותם "מכל הגוים ומכל המקומות". בסיגנון זה מדבר גם יחזקאל אל הגולה הבבלית, עיין יחז' כ/ לד, מא ועוד. יש"ב אומר: צאו מבבל, ברחו מכשדים! (יש' מ"ח, כ). אבל הוא נבא גם לקבוץ גלויות מכל הארצות (מ"ג, ה—ו; מ"ט, יב, כב ועוד). גם זכריה מכנה את המלכות המשעבדת בשם "בבל". בסיגנון ירמיהו הוא קורא לארץ הגולה "ארץ צפון" (זכ' ב/ י, השוה ו/ ח). הגולה היא בבבל (ב/ יא). ארץ הרשעה היא "שנער" (ה/ יא). אבל "בבל" זו של זכריה היא דר־משמעת: היא גם בבל של הכשדים, ארץ מתריבי ירושלים ומקדשה, וגם מלכות־העולם האלילית, שבימי זכריה שלטו בה מלכי פרס, שחשבו את עצמם ליורשי מלכות הכשדים בחסד מרודך. בימי דריוש עוד היה למלך פרס התואר "מלך בבל". ומלכות הכשדים של ירמיהו ויחזקאל גם מלכות זו, אף־על־פי שהיא "ארץ צפון", היא גם כל העולם האלילי כולו, וגם הגולה, אף־על־פי שהיא ב"ארץ צפון", פזורה היא "כארבע רוחות השמים", מסוערת היא "על כל הגוים" (ז/ יד), שוכנת במזרח ובמערב (ח/ ז). לגולה זו הוא קורא לנוס ולהמלט לציון (ב/ י—יא). הסגנון הוא של יר' נ"א, ו, מה (השוה מ"ח, ו; נ', ח, כח; יש' מ"ח, כ; נ"ב, יא). אין הכוונה למנוסה ממש מאימת המלכות או מאימת מלחמה ריאלית. הנבואה היא אסכטולוגית. היא בשורה לגולה, שעוד מעט "תנוס" מארצות הגוים, כי קץ המלכות האלילית קרוב²¹.

²¹ השבעים תרגמו בב', י: כי מארבע רוחות השמים אספתי אתכם, ויש מתקנים

„צמח“. אחרי זה הוא נותן, כנראה, „אבן“ לפני יהושע, ועל האבן „שבעה עינים“.

העוון. השטן. צמח. האבן. העינים

בהסברו של מראה זה נחלקו הדעות ביותר²², מאחר שסתם הוא בכללו ובפרטיו. השאלה העיקרית היא: מה טיבו של העוון? האם זהו עונו האישי של יהושע או שהעוון הוא עוון העדה, ויהושע מיצג כאן את כל ישראל? ובין כך ובין כך — מהו העוון? מוסרי, דתי, כהני, מדיני-לאומי? שאלה היא גם מה טיבו של „השטן“ כאן? מופלא ביחוד הקשר שבין המראה ובין הנבואה על „צמח“ ו„האבן“. לא פורש מהי האבן ומהן שבעה העינים. לנבואה זו יש מקבילה (או המשך) בד', וי. פסוקים אלה אינם ממראה המנורה בד' — בזה אין ספק. אולם מה מקומם? בקטע זה מופיע „צמח“ בשמו — זרובבל, ומדובר על תפקידו. מופיעה פה גם „האבן“, בשני כנויים: „האבן הראשה“ ו„האבן הבדיל“. ובמקום חבורו של הקטע עם מראה המנורה מופיעים גם שבעת העינים. זה רומז על איזה קשר בין הקטע ובין הנבואה על צמח. אבל מה טיב הקשר?

טיב העוון. רק חטאות של בשר ודם

בכל פרק ג' אין זכר לדבר, שיהושע מיצג כאן את האומה ושחטאו הוא חטאה של האומה²³. פסוק ט אינו ראיה²⁴. בפסוק ד מדובר בפירוש על

²² עיין המקורות אצל רוטשטיין, *Nachtgesichte*, ע' 102 ויאלך; הורסט, ביאורו, ע' 223—219. ועיין רינגל, *Nachtgesichte*, ע' 102—109, 114—118, 130—143.

²³ כך היציג, מרטי, נוכס, מיצ'ל, אליגר, הורסט ועוד (עיין הורסט, ביאורו, ע' 221). התרגום, רש"י ורד"ק מפרשים את העון כעון אישי: שכנו של יהושע נשאו נשים, שאינן חנונות לכהונה, והוא לא סיחה בהם, וזהו גם ביאורם של חז"ל (סנהדרין צג, ע"א). אולם הראב"ע דוחה הסבר מעין זה ואומר, שיהושע היה לכוש בנדים מלוכלכים, מפני שלא היו לו בנדי כבוד, מאחר שעדיין לא נבנה הבית והיה להם רק מזבח. הבגדים הצואים מסמלים איפוא את השפלת העם. ובהתאם לזה הוא מפרש „עונך“ להלן: „עונשך וצערך וחרפתך“. וכל זה טלאכותי.

²⁴ עיין היציג, ביאורו לתרי עשר, ע' 327; מרטי, ביאורו לתרי עשר, ע' 408. „עון הארץ“ היא ענין בפני עצמו, והסרת העון הות מובטחת לעתיד, ודבר אין לה עם מיהורו של יהושע, שכבר נתבצע לפני כן.

העוון שלו²⁵. ובפסוק ז המלאך מעיד בו, שילך בדרכי ה' ובשכר זה הוא מבטיח לו גמול אישי: „ונתתי לך מהלכים בין העמדים האלה“. נמצאנו למדים, שעד עכשו היה מקום לטעון, שלא הלך בדרכי ה'²⁶. וכשם שהגמול הוא אישי כך גם החטא הוא אישי ולא לאומי. יהושע לבוש „בגדים צואים“, ובגדים אלה הם סמל עונו (ג-ה). „בגדים צואים“ אינם אות של אבל ואינם מסמלים את האבל על החורבן, והסרת הבגדים אינה מסמלת גאולה²⁷. במקרא שק ובגדים קרועים הם סימן של אבל וצער, אבל לא „בגדים צואים“. צואה היא אך ורק סמל של חטא²⁸. מהו החטא, לא פורש כאן. בכל אופן אין זה „עון המקדש“, „עון הקדשים“ או עון הכהונה, שנזכרו בשם „כח, לה; במ' י"א, א'²⁹. המקדש היה חרב עד עתה, ופולחן לא היה, ובאין מקדש אין גם עון מקדש וקדשים³⁰.

²⁵ פסוק זה הוא ראיה כל כך ברורה, שהחטא הוא אישי, שמיצ'ל, ביאורו, ע' 151. 153, נאלץ למחוק איתו. אבל ניסוקיו (ע' 153) אינם כלום. פסכים עמו סיי, JBL, 1938, ע' 177, הערה 22.

²⁶ הורסם, ע' 220, סיכרה למחוק פסוק זה.

²⁷ עיין ירמיה, ATAO, ע' 645; גרסם, Messias, ע' 260; הורסם, ע' 221; וכן אחרים.

²⁸ עיין יש' ד', ד; מש' ל', יא; השוה איוב ט', ל—לא; יר' ב', כב; יחז' כ"ד, ז—יב (ח'לה); והשוה הכפויים: גלולים, שקוצים ועוד. הראיות, שביא הורסם, 221 (יחז' כ"ד, יו; ויק' כ"א, י ואילך; נח' ט', א; יואל א', יג), אינן ראיות (כמקראות ההם לא נזכרו כגדים צואים כלל). נגר ההסבר הזה עיין היציג, שם, ע' 327. היציג פביא ראיה גם מחזון יוחנן ג', ד. יש פביאים ראיה מן הסיתוס הכבלי על צדקה: לפני שדפה טובא למשפט חאל אנו הוא לובש כנדי אבל. עיין גרסם, Messias, ע' 260; שמירם, ZAW, 1936, ע' 51—52; סיי, JBL, 1938, ע' 177 ואילך. אולם אדפה לובש כנדי אבל ולא כגדים צואים. והוא עושה זאת לחכלית מיוחדת: כדי לעורר את אהדתם של חמוז וגיטורה, שועריו של אנו, שעליהם הוא כאילו מתאכלי דבר אין לכל זה עם חזון וזכרה.

²⁹ עיין ירסם, מאשרו הנ"ל ב ZAW, ע' 102, 107. כגולה אבדה או נפגמה שחרתו הכהנית.

³⁰ ולין, ביאורו, ע' 445 (בעקבות רוסשטיין, Nachtgesichte, ע' 106 ואילך) סבור, שהמשימים חיו „עם הארץ“, שלא הלכו כגולה, שהיו לחם כהנים ומקדשים משלהם, שנרתו מן הערה בעשרים וארבעה לתשיעי במצות חגי (עיין למעלה, ע' 220—221) ושענו, שהעולים הם פמאים וכו'. כל זה חלוי על בלימה. מהאשמות כאלה, אף אילו הושמטו,

את מהות העוון של יהושע אפשר להבין רק מתוך המשך המראה. החד לפת הבגדים היא הכנה להעלאת יהושע למעלה רוממה ביותר. נתנים לו שלשה כתרים: מובטחת לו כהונה גדולה בבית שלעתידי לבוא, מובטח לו מקום בפמליה של מעלה, נתנת לו מעלה נבואית (עיין בסמוך). אולם כדי שיוכל לבוא בקהל „העמדים האלה“ (מלאכי מעלה) הוא טעון חטוי. יהושע הוא בשר ודם, ילוד אשה, ובאשר הוא בשר ודם הוא עמוס עוון. „מה אנוש, כי יזכה, וכי יצדק ילוד אשה?“ (איוב ט"ו, יד), אומר החכם. „הן בעון חוללתי“, מתודה המשורר (תה' נ"א, ז). עונו של יהושע הוא לא עוון מיוחד, איזה מעשה פשע מסוים, שעשה או שהאשימוהו בו. עונו הוא, אמנם, אישי, אבל זוהי חטאות האנושית, מדת־אנוש שבו. חטאות זו היא המסומלת ב„בגדים הצואים“. בבגדים אלה אין הוא יכול לבוא בקהל קדושי מעלה, והוא זקוק לחסד־אלהים מיוחד. ומפני שהעוון הוא כללי כל כך, הוא לא פורט. אולם בשל החטאות האנושיות הזאת „השטן“ רוצה לקטרג עליו ולמנוע ממנו את קרבת אלהים. יש לזכור, שגם בספור על איוב השטן אינו מקטרג על חטא מיוחד של איוב אלא מטעים את חולשתו האנושית, ובה הוא מנסה אותו. מאיוב הוא רוצה למנוע את המעלה של „ירא אלהים“. על יהושע הוא רוצה לקטרג, כדי למנוע ממנו מעלות מרוממות עוד יותר.

וראי לא היה צורך לנקות את יהושע במושב בית־דין שלמעלה, לדעת זכריה. — יש סבורים, שהחפא הוא פוליטי: יהושע לא האמין במשיחיותו של זרובבל (גל, Basileia, ע' 191) או שהוא נחשד על ידי השלטון הפרסי בקשר מדיני יחד עם זרובבל, וכפוי ניצל מן הדיון, אלא שהוא הפקיר את זרובבל כדי לבסס את סמכו של (ק'טל, Geschichte, III, ע' 466, 469—470) או שהוא נלחם בזרובבל על השלטון ביהודה כאמצעים לא חנונים (קלוזנר, היסטוריה, ח"א, ע' 211, 213—214). אולם לא כעו' ולא כחני וזכ' לא מצינו רמז לכך, שהיה איזה נגוד שהוא בין יהושע ובין זרובבל. הם פועלים תמיד יחד. עיין עז' ג', ב, ח; ד', ב—ג; ה', ב; חגי א', א, יד; ב', ב, ד. בוכ' ג', ח; ו', יא נזכרו יחד: הנבואות על „צמח“ אמורות אל יהושע. מן הנבואה, יוצעת שלום תהיה בין שניהם (זכ' ו', יג) אין ללמוד, שהיה ביניהם ריב (קלוזנר, שם). כי הריב עצמו לא נרמז בשום מקום. — שם יד ט, ZAW, 1936, ע' 53, משער, שהדוחקים לבנות את הבית הם שהאשימו את יהושע בהשהיית הכנין, כטענת חגי א', ט; ב', טו. כאמת היתה זו „עין הארץ“ (זכ' ג', ט), אבל האחריות היתה ביתור על הכהן. אולם הרי כבר עכרו ארבעה חדשים ויותר משהתחילו בעבודת הכנין, ולמה זה שבו למענות הישנות? וגם לא מצינו לא כחני ולא בוכ' טענה מכוונת ביתור נגד יהושע, כאילו השהיית הכנין היא אשמתו.

ה ש ט ן . ה ס ל י ח ה

השטן העומד על ימינו של יהושע לשטנו (ג', א) הוא בלי ספק לא שטן אנושי, אחד מן המעלילים עלילות על יהושע³¹. להלן מדובר על עון ממש ולא על עלילות. השטן הוא אותו השטן מ"בני האלהים" המופיע באיוב א'—ב'. הוא אינו דומה לרוח-השקר שבמל"א כ"ב, כג³². הוא אינו דובר שקר ואינו מכשיל את האדם בחטא. תפקידו הוא לפרסם את החטא ולקטרג על החטא. את תפקידו זה הוא רוצה למלא גם עכשיו.

בפסוק ב צ"ל (לפי הפשיטא): "ויאמר מלאך ה' אל השטן". המלאך אינו נותן לשטן לקטרג. יהושע הובא הנה לא למשפט אלא לטקס של סליחה³³. אמנם, יש בו עון. אבל כוונת השטן היא למנוע ממנו קרבת אלהים, ואילו בית הדין סבור, שהעון אינו כבד, שהוא אנושי-רגיל, מדת-אנוש. המלאך מאיים על השטן בגזרת ה', "הבחר בירושלם", והוא מוסיף: "הלוא זה אוד מוצל מאש". יהושע היה באמת "אוד מוצל מאש". נבוכדנצר

³¹ עיין יפסן, מאמרו הנ"ל ב ZAW, ע' 105—106. יפסן מביא את פעתחו של לודס (Melanges Dussaud II, ע' 649 ואילך), שבמזרח לא היה קטגור קבוע בבית דין. המאשים היה המתלונן או האויב המתנכל. אולם אם היה לאדם בבית דין שלמטה בעל-דין נפגע או אויב מעונין לקטרג או להעליל, הרי לא היה כך בבית דין שלמעלה. כאן התפקיד נחרכו כהכרח בנושא קבוע. וראיה מברעת: איוב א'—ב'.

³² רינגל, Nachtgesichte, ע' 102.

³³ אין כל יסוד לקשר את המראה עם ראש השנה, עם טקס פולחן של ראש השנה ככלי או ישראלי-ככלי ועם הפולחן במקדש בכלל, כטו שעושים חוקרים בעלי דמיון כגון מיי או מורגנשטרן. אין במראה שום זכר לטקס פולחני. וכן אין הפעולה הנעשית במראה פעולה של הקדשת יהושע לכהן גדול. לפי מיי, JBL, 1938, ע' 176, מה שנעשה במראה ליהושע הוא "והותי" עם טקס הקדשת הכהנים בשם' כ"ט, א ואילך; מ', א ואילך; ויק' ח', א ואילך. כך גם אלינר, ביאורו, ע' 114. אולם הטקס שכתורה מתחיל במלים: "לקח לי פר בן בקר ואילים שנים המימים וכו' וכו'". זהו טקס-מילואים מורכב של שבעה ימים הקשור גם בחטוי המזבח. אין באמת אף נקודה אחת "והותי" עם התיאור במראה וזכריה. אף הלבשת הכהנים החדשים היא פעולה מסוג אחר. מורגנשטרן, HUCA, 1949, ע' 413 ואילך, חושב את הפעולה המתוארת במראה הוה לספנת היסטורית (כ"היסטוריה" הרמיונית, שהוא מספר במאמרו). המראה מתאר את פשיחת יהושע לכהן גדול בשעת חנוכת הכית השני. בימי בית ראשון נקרא וקן הכהנים, "הכהן הראש". יהושע הוא הראשון, שניתן לו התואר "הכהן הגדול", ו"הכהן המשיח". משמעות הפעולה הזאת היא: ויתור גמור על מלכות בית דוד, ויותר מזה: הוראה, ש"ישראל כאומה חדל לנמרי להיות" ושארין ישראל אלא

ערך טבח בשרים ובכהנים ובשאר יושבי ירושלים, ואבי אביו של יהושע, שריה, היה בין הנהרגים (מל"ב כ"ה, יח—כא; איכה ב', ו, כ; עיין גם א', ד, יט; ד', טז; ועיין דה"א ה', מ—מא). אולם תואר זה, אף-על-פי שהוא אישי, יש בו גם משמעות סמלית-לאומית: יהושע וכל שארית ישראל הם „אוד מוצל מאש". והאל, שבחר בציון והרוצה לשוב ולהשכין שכינתו בה, עורר עליה את מדת הרחמים, וגם את יהושע תואר ידין במדת החסד והסליחה. אחרי הכרזה זו השטן יורד מעל הבימה.

החלפת הבגדים

הפעולה השניה של המראה (ג—ה) דומה לפעולת החטוי של ישעיהו ביש' ר, ה—ז. אפיני, שהחטא של יהושע מסומל לא בכלוך הגוף אלא בכלוך הבגדים, משמעות הסמל הזה היא, שהחטא הוא לא שחיתות ורשעה, לא עוון גדול מנשוא. יהושע אינו נטבל במים, אינו מתחטא על-ידי הזאת מים (יחז' ל"ה, כה) או מגע של אש (יש' ו', ז—ו). המלאך מעביר את עונו על-ידי הסרת בגדיו הצואים. ויותר מזה: במקום הבגדים הצואים מלבישים אותו „מחלצות". המחלצות האלה אינם בגדי כהונה, וכל שכן שאינם בגדי כהן גדול. לזה אין כאן שום רמז. הבגדים הם רק בגדים טהורים⁸⁴. הם סמל הסליחה האלהית והחסד האלהי⁸⁵.

תיאוקרטיה, שכראשה עומד „הכהן המשיח", ואת אוסרת, שאחרי כשלון הסדר של ורכבל (שארן עליו שום ספור) נעשה זכריה רב רפורמי. אולם כמראה לא נזכרה משיחה כלל, לא נאמר, שתואר „כהן גדול" ניתן ליהושע רק עתה, אין כמראה טקס של הקדשה כלל, אין זכר, שהוא קשור כחנוכת הכית. את הכל המציא סורנשטין סרסיונו. מלבד זה לא נעשו הכהנים הגדולים ראשי העדה באותה תקופה. זה ברור מן הספורים על עזרא ונחמיה. כל המסנה"ה הזה אינו אלא פיוט.

⁸⁴ השוה ס' תניך הסלבי ט', כ: לפני שחנוך מתקבל לפסלית של מעלה מיכאל פושט מעליו את בגדיו הארציים ומלביש אותו את בגדי הכבוד.

⁸⁵ בד—ה יש קשיים, והחוקרים מצאו בהם עוד יותר קשיים מסבא שיש באסח. את המלים „ויאמר אליו: ראה העברתי מעליך עונך" יש מוחקים. מפני שהן כאילו מפריעות את המסך פקידת המלאך על החלפת הבגדים (ולחיוון, מיצ'ל, רוטשטיין ועוד). אחרים משנים את מקומן וקובעים אותן במקום אחר (זליון, יפסן ועוד). אבל המלים כקועות יפה במקומן. יש פקודה להסיר את הבגדים הצואים, אבל אין ספור מפורש על כצוע הפקודה, והמלים האלה כוללות בעקיפין את הספור ההוא. את חבגדים הסירו, ובשעת הסרתם המלאך מסביר ליהושע את משמעותה של הפעולה: כזה העברתי את עונך מעליך,

ההתראה וההבטחה

הפעולה השלישית היא ההתראה וההבטחה (ו-ז). העון העבר ונסלת. ואלהים לא ימנע את חסדו ממנו. אבל המלאך מתרה ביהושע, שעליו ללכת בדרכי אלהים כדי שיהיה ראוי לחסד האלהי. המלאך מדבר בסגנון נבואי: „כה אמר ה' צבאות וגו'. לפי המסורה (לפי פסקי הטעמים) משפט התנאי מגיע עד „את חצרי“, וההבטחה היא: „ונתתי לך“ וגו' ³⁶. אבל נראה, שאין זו החלוקה הנכונה של המשפט. יהושע ירש, אמנם, כהונה גדולה, אבל לא שמש עדיין במקדש. מפני זה הכהונה היא עדיין הבטחה לעתיד. המלאך מעיד ביהושע, שאם ילך בדרכי ה', יזכה לכהן לפניו: הוא ידין (ינהל, יכלכל) את ביתו וישמור את משמרת חצירו. יותר מזה: ינתנו לו מהלכים „בין העמדים האלה“, היינו: בין המלאכים. האל יקרב אותו אליו, והוא יהיה במעלת מלאך ה' ³⁷. השוה מלאכי ב', ז: „כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו', כי

ועתה — מהלבש אותך מחלצות. לשמוש זה בסמל חשוד בר' מ"א, מנ; יש' ה', ה; ל"ן, ים ועוד. — פסוק ה: במקים „ואשר“ צ"ל (לפי הוילנפה והפשיטא) „ויאמר“. לפי הנוסח של המסורה זכריה עצמו הוא חסדך, וכן פירשו קדמונים. אולם ר' מרינוס כבר הרגיש בקושי ונסה לפרש „ואמר“ כמובן „ויאמר“ (עיין הראב"ע). ברור, שהחלפת הכנדים הצואים בכנדים שהורים היא סתבנית הטקס, ואין שום צורך בהתערבות הנביא. רינגל, Nachtgesichte, ע' 116 117. מקיים את נוסח המסורה: פסוק ה הוא לא חסך פקודת המלאך, אלא וזי קריאת הנביא כשעה שהמלאכים שמים את הצניף על ראש יהושע. מה טעם ותכליתה של קריאה זו (כלשון של פקודה או בקשה?), לא ידוע. הדונכאות, שסביא רינגל משי' ו', ה, ת; יר' א', יא ואילך, אינן ענין לכאן, וכן גם לא הדונכאות, שסביא היציג, ביאורו, ע' 328, סחון יוחנן ה', ד; י', ט; י"א, א. — ישימו צניף סחור על ראשו היא פקודה להתחיל בהלבשת המחלצות. לסדר זה של לבישה השות יחו' מיד, יח, והשוה גם שם כ"ד, יו, כג. וכנראה זה היה גם סדר ההסרה. יש מתכנים את סדר הלבישה על-פי השבקים. אבל אין ראיה, שהסדר היה „סחון“ או „מכע"י. — ומלאך ה' עמד גרם מכוכה לרבים, ויש משנים את הנוסח (הורסט מחרבם תרגום משובש ומשנה את תנוסח). אבל המשמעות היא: והמלאך עומד ומסחין עד גמר התלבשה, ואחר כך: „ויעד מלאך ה' וגו'. עיין אהרליך, Randglossen, ה', ע' 333. ³⁸ ולפי זה פירשו ראב"ע ורד"ק. לא כן רש"י, שלפיו מתחיל המשפט הראשי ב„ונם אתה“. וכן מן האחרונים היציג, ולהיוון, נוכח, מיציל, ולין, אליגר, וכן כהנא ועוד. נגר זה עיין אהרליך, שם; רינגל, שם, ע' 123.

³⁷ „עמד“ ענינו: השתתף באספה. כעדה, כמו uzuzzu באכדית, עיין: Jacobsen, Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia, JNES, 1943, 164

מראה המנורה:

(ד', ב) — ראיתי והנה מנורת זהב כלה, וגלה על ראשה, ושבעה גרתייה עליה, שבעה ושבעה מוצקות לנרות אשר על ראשה. (ג) ושנים זיתים עליה, אחד מימין הגלה, ואחד על שמאלה. (ד) ואען ואמר אל המלאך הדבר בי לאמר: מה אלה, אדני? (ה') ויען המלאך הדבר בי ויאמר אלי: (י') שבעה אלה עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ. (יא) ואען ואמר אליו וגו' ⁴².

אבן הפלאים בידי מלך העתיד

האבן של הנבואה המשיחית המופלאה הזאת היא לא אבן היסוד של המקדש (היסוד הונח זה כבר) ולא אבן הטפחות (אין אנו יודעים אם היתה בכלל אבן מיוחדת כזאת בבניני ארץ ישראל, ובכל אופן היא לא „נתנה“ לפני יהושע, וזרובבל לא „הוציא“ אותה) וכל שכן לא אבן השתיה, שלא נזכרה במקרא כלל. וכן אין היא אבן גבול, המסמנת את הבעלות על הארץ. האבן היא אבן טובה, נפלאה ומופלאה. היא לא קישוט בבגדי הכהן, ולא אבן בכרתו של מלך העתיד, ולא חותם האלהים ⁴³. כל אלה לא נרמזו כאן. האבן היא אבן חן (ד', ז). על האבן חקוקות שבע עינים, הן סמל עיני ה'

⁴² שכן הכתוב „שבעה אלה עיני ה' וגו' ובין „שבעה עינים“ כג', ש יש קשר, כבר הרגישו. עיין רדיק לג', ט ולד', י, ועיין אתרליך, Randglossen. ח', ע' 353. אולם יש לשער, שכתובי בא במהדורה הראשונה פגמים: גם כפתרון לשבעה עינים כג' וגם כהסבר לשבעה הנרות במראה המנורה כד'. וזה היה אולי גורם מסייע להאונה, אין לחנייה, שהקטוע והערכוב חלו במהדורה הראשונה של הנביא או של המסדר הראשון. נראה, שבשעת אחת המהדורות נמצאה הנבואה ד', ח—ו בידי המהדיר על דף מיוחד, והוא לא ידע את מקומה. אבל מכיון שמיום הדף, שבעה אלה עיני ה' הסה משוטטים בכל הארץ נמצא גם במראה המנורה, קבע שם את כל הקטע. וספני שהמהדיר קבע את הקטע שם, הוכפלו השאלה והתשובה במסוקים ד—ה. ולפי סגנון זה הוסיף המהדיר במסוק יג את הכפלת השאלה, שאינה נמצאת אלא במסוק זה.

⁴³ עיין על הדעות השונות: הורסט, ע' 222; רינגל, ע' 130 ואילך. ועיין מאמרו של Le Bas בחיברת יולי-אוקטובר שנת 1950 של PEQ, ע' 102—122, ביהוד ע' 107. הסברו של Le Bas עצמו הוא מדרש נוצרי: האבן היא אבן הכהן, שהאל „קבר“ בהר ציון (יש' כ"ח, טו; באמת נאמר „יסד“ ולא „קבר“), היא האבן שנתח' קייח, כב, והכל רמו למתיא ייב, י וכו'.

הרואה הכל והשופט את כל הארץ. זוהי אבן פלאים, מתנת אלהים, שתהיה ביד מלך העתיד ושכחה ימלא את תפקידו כמלך הצדק.

בפעולה הרביעית של המראה, אחרי הגלוי, שעוד מעט יביא האל את "צמח" עבדו, מופיעה בידי המלאך אבן פלאים. הוא שם אותה לפני יהושע ואומר: "הנה האבן אשר נתתי לפני יהושע" — הנני מפתח פתוה, ולעיני השומעים הוא שולח ידו ומפתח עליה פתוח: הוא חורת עליה שבע עינים. גם "צמח", גם האבן והעינים הם חידות. וכאן מופיע המלאך הדובר ומבאר את המראה לזכריה. "צמח" של המראה הוא זרובבל של הנבואה המשיחית. זרובבל הוא השם הנגלה, "צמח" הוא השם המסתורי, המשיחי, השאול מיר' כ"ג, ה—ו (ל"ג, יד—טז). זרובבל הוא "פחה" מטעם השלטון הפרסי ובונה בית ברשיון כורש. אבל בתור "צמח" הוא צריך עוד להופיע; האל צריך עוד ל"הביא" אותו, הוא עדיין איננו בעולם. בנבואה המשיחית נזכר בפירוש בנין הבית (ד', ט). אבל כמו בר', יג כך גם כאן בנין הבית הוא רק אות ובשורה לעתיד, ראשית תקופה משיחית של חדוש תפארת המלכות בזוהר משיחי חדש. הנעימה האסכטולוגית המובהקת והמוטעמת של ד', ו—י מוכיחה, שלא גמר בנין הבית הריאלי הוא היעוד הגדול של זרובבל. אמנם, הבית הריאלי נבנה, "לא בחיל ולא בכח", אבל — ברשיון כורש. הפתוס של הנביא וההטעמה, שזרובבל עשה יעשה ויצליח, רוח ה' יהיה עמו, "ההר הגדול" יהיה לפניו למישור וכו', מוכיח, שהיעוד הוא משיחי, מעבר לבנין הקטן ברשיון המלכות האלילית. מפני זה לא "האבן הראשה" (ז) ולא "האבן הבדיל" (י) אין להן ענין לבנין הבית. אם הפרסים הרשו לבנות, הרשו גם לשים אבן יסוד או אבן טפחות, ובאלה לא היה כדי לעורר פתוס משיחי. ואם "האבן הבדיל" היא אבן המשקולת של הבנאים, הרי אין סימן לסוף "יום קטנות" (י), אלא היא היא ביד זרובבל הסמל של "יום קטנות": זרובבל הבונה את הבית כפקיד פרסי נאמן, וב"אבן הבדיל" שבידו הוא אביר אביון של "יום קטנות"⁴⁵. מפני זה אין ספק, שסמלי נבואה זו יש להם משמעות אחרת, משיחית ומסתורית.

הנבואה נחלקת לשתי חוליות: ד', י—ז וח—י. החוליה הראשונה מבארת את צמח והאבן, השניה — את האבן והעינים. פסוק ח ("ויהי דבר ה' אלי

⁴⁴ הוא אומר "לפני יהושע" ולא "לפניך", מפני שהוא פונה גם לרעיו של יהושע.

⁴⁵ מורה ביותר הוא טענתו של שפירד, ZAW, 1936, ע' 56—57, שההר הגדול הוא גל המפולת, שכמה את אבן השתייה, וכדי לפקח את הגל הזה היה צורך בנס, ורק האל עצמו היה יכול לעשות זאת! כמדומני, ששום דמיון סורתי לא היה יכול

(לאמר) אינו מפסיק את הנבואה ואינו דבר זכריה, אלא הוא המשך דבר המלאך: מכיון שהמלאך מופיע במראות אלה כנביא ומדבר בסגנון נבואי, הוא משתמש גם בנוסחה נבואית זו. ומכיון שהוא שליח, הוא האומר להלן: „וידעת כי ה' צבאות שלחני אליכם“ (ט).

„צמח“ הוא בנבואת ירמיהו כנוי למלך הצדק של מלכות בית דוד לעתיד לבוא. המלאך הדובר של זכריה נבא, שמלכות חדשה זו תוסד בידי צמח־זרובבל, אבל „לא בחיל ולא בכח“, כי אם ברוח ה' ובדבר ה'. ההנהגה הגדולה, מלכות העולם האלילית, ימוש מפניו. בידו תופיע ⁴⁶ „האבן הראשה“, האבן היקרה, והיא מלוטשה, ושטחיה המלוטשים — „תשויותיה“ הן תשויות חן חן ⁴⁷. „אבן חן“ היא לקדמנים לא רק אבן יקרה ויפה אלא אבן קסמים (עיין מ' י"ז, ח) ⁴⁸. „האבן הראשה“ היא איפוא טעונה „חן“, יש בה כח

להגנים כל כך. אבן השתיה היא אבן שעל שמה הקרקע, המסולת היחה של בנין אחר ואין שם, שפועלים אחרים עם כמה צמחי פריים היו יכולים לפנות את המסולה כלי כל נסי. מלכר זה נאמרה רנבואה אחרי ייסוד הכית (ד', פ), ואח אומרת: אחרי הנסי. ⁴⁶ והציא בלשניו של זכריה פירושו: יגלה, יביא לידי גלוי, וכאן כמובן פסוקי יוחר: כידו היא תתגלה. עיין המלה „יצא“ כמובן „הופיע“: ב', ו; ח', ג; ה, ו; ו', א; ו. „הוצאתיה“ ב', ד פירושו: אגלה, אביא לידי הופעה.

⁴⁷ הכימור „תשאות“ כמובן תרועות ושואן הוא כאן דחוק ביותר, ובעצם צדק אחרליך, Randglossen, ה', ע' 335. שהכלים „תשאות חן חן לה“ אין להן פתרונים. מולם לתרגומים היחה כאן, כנראה, נוסחה אחרת. את הכלים „תשאות חן“ השבעים מתרגמים ἀσθενέστερος: שויון של חן, של חסד. מעין זה חרגם גם עקילם. השיטא תרגמה: דשויותא ודרחמא: של מישור (יושר, צדק) וחסד. בלשון שויון חרגמו גם שאר הקדמונים. גם באיוב ל"ו, כט תרגמו השבעים תשאות — ἀσθενέστερος, והסורי תרגם: שויותא, ועל יסוד זה תרגם, כנראה, הרומי. העל שוה, בשיעל, פירושו בעברית ישר, עשה למישור (יש' כה, כה), וכן בארמית וסורית (עיין תרגום מ' ו', טו). וכן מסמן השם שויוא או תשויתא מקום מיושר וחלק, ולפיכך: ערש, משכב, מרכב, שטיח, עיין תרגום ש"ב ד', יא; מל"א א', טו; מ' ו', טו; כ"ב, כו ועוד. תשויתא ביהו' מ"ג, יג, יד, יו הוא תרגום של „חיק“ — ריצוף מסכיב לסוכה. פסני זה יש לשער, שהנוסחה, שהיחה לפני הסתרגסום כוכ' ד', ו. היחה „תשוית“ (קרי תְּשׁוּיָה), והם קראו תְּשׁוּיָה והכינו את המלה במיכן מישור, יושר, צדק וחסד. אבל באמת היחה מלה כזאת בעברית במשמעות: שטח מיושר, חלק או מתקצץ ומלוטש. ובכלה זו השתמש כאן זכריה למסן את שפתיה המלוטשים (את הפקסיה) של האבן הציבה והמפלאה.

⁴⁸ והשוה איכה ד', א: „אבני קדש“. בארמית תכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות

(מספרן ש ב ע, ודאי בהשפעת מראה המנורה, שכבר עלה ופעל או בדמיונו). פעולתן אינה מגיית, אבל מתגלה בהן חסד אלהים למלך העתיד. זהו סמל למתנות הרוח, שתנתנה לו, שבהן ימצא את הרע ואת החטא ויבער אותם מן הארץ. ואפשר, שאבן הפלאים מדומה כתכשיר ממש לגלוי נסתרות, מעין האורים והתומים או אבני החושן והאפוד שהיו האמצעי הכהני של הדרישה המאוחרת הרי אבני החושן והאפוד הן שהיו האמצעי הכהני של הדרישה באלהים⁵⁴. העינים שעל האבן מסמלות את עיני ה' המשוטטות בכל הארץ. זאת אומרת, שתכליתן גילוי הרשע והגשמת הצדק האלהי. ליום, שבו יופיע צמח עם אבן הפלאים, מבשר האל ואומר: „ומשתי את עון הארץ ההיא ביום אחד“ (ג', ט). באבן הפלאים קשור איפוא תפקידו המשיחי של צמח כמלך הצדק. המראה מושפע מנבואות ירמיהו וישעיהו. הכנוי „צמח“ הוא של ירמיהו. החזון על מלך הצדק משותף לישעיהו ולירמיהו. המראה הוא מין גלגול פלסטי של חזון ישעיהו על מלך העתיד (יש' י"א, א-ט). בחזון ישעיהו נתנות למלך מתנות רוח, כאן — אבן פלאים, אבן משפט. ואולי לא מקרה הוא, שמתנות הרוח הן ש ב ע⁵⁵ ושעל האבן חקוקות ש ב ע עינים.

המנורה בהיכל שלמעלה. עצי חיים קוסמיים

במראה החמישי (ד', א-ה, יב-יד) זכריה מתאר תמונה מן ההיכל שלמעלה. הוא רואה מנורת זהב, וגלה על ראשה, ושבעה נרותיה עליה, ושבעה מוצקות לנרות. מימין ומשמאל למנורה מתרוממים שני עצי זית (ב-ג). מן התיאור הנוסף שלהלן (יב) אנו למדים, שליד שני הזיתים

⁵⁴ לפי תיאורו של פלכיום, קרמוניות ג, ו', ה: ח', ט החושן הוא הנקרא ביונית „לוגיון“ (תכשיר מנטי, אורקולום), ומענה אלהים היה נתן באמצעות אבני החושן והאפוד, שהיו סמליות באור בהיר כשהשעה היתה שעת רצון. האבנים פסקו מלהאיר כמאחים שנה לפני כתיבת הספר. — לפי האגדה התלמודית היתה התשובה נתנת באמצעות אותיות השמות התקוקים על האבנים: האותיות היו בולטות או מצטרפות מעצמן לתשובה (יומא עג, ע"ב). ועיין רמב"ן לשם' כ"ח, ל. — מן הראוי אולי עוד להוסיף, שבנקמא אחד של עשתי לאסר חרון נאמר לו: „את אור אבן החלמשו (elmešu, חלמש) מאיר לפני אסר חרון מלך אשור“ (עיין יסטרוב, Religion, ח"ב, ע' 162; ANET, ע' 450. על החלמשו עיין יסטרוב, שם ע' 38, 95). גם כאן אבן טובה מיד האלהות ואורה הם ערובה מסתורית או סימן לאושר המלכות.

⁵⁵ חכמה, בינה, עצה, נבונה, דעת, יראה (פסוק ב), ובהמשך — צדק (ג-ה).

חשון מש' ח', יב-טו: חכמה, רעת, יראה, עצה, בינה, נבונה, צדק.

עומדים שני צנתרות זהב, וראשי הזיתים נטויים כשבלים מעל לצנתרות ומריקים לתוכם את שמנם. זכריה שואל לפשר המראה הזה. המלאך הדובר מבאר לו: שבעת הנרות „עניי ה' המה, משוטטים בכל הארץ”. ושני הזיתים הם „שני בני היצהר העמדים על אדון כל הארץ”⁵⁶.

⁵⁶ תיאור המנורה הוא כפרשיו לא ברור, ורכו הנסיונות להסביר אותו. גם כנוסח יש לקויים. במקום וגלה צ"ל, כנראה „וגלה”, כלי מפיך. וכן יש למחוק בפסוק כ את המלה „שבעה” (ויש מוחקים את „ושבעה” הראשון). הביאור המקובל ל„גלה” הוא: ספל, אגן עגול. רינגל ספרש: גלת הכותרת, כתר, והוא החלק העליון, שסמנו הקנים יוצאים, ובו הקישוטים (ע' 149). לפי הדעה הרווחת המנורה היא סנורה של קנים המצודרים כשורה (כמנורת שבמסכן). אבל יש סבורים, שהמנורה מדומה כעגולה (מיצ"ל, 164; חורסמ, 223—224, בעקבות מהלנברנק; ציור מנורה עגולה כזו עיין גלינג, BRL, ע' 347). „מצוקת” ספרשים (מן יצוק): צנורות להורמת השמן לנרות. אבל יש ספרשים (אן צוק, היה צר): קישוטים צרים, כמיני פיות או חסמין לשים בהם את הצתילות (כך חרגמה הפשיטא: פומין, וכן מהלנברנק, חורסמ, רינגל). את פסיק יב יש רואים כחוספה, מאחר שלא נזכרו שבלים וצנתרות בב—ג. לפי דעה זו אין הזיתים קשורים כמנורה אלא הם סמלים בפני עצמם. — המנורה, שראה וזכירה, היא כלי ספק לא עגולה אלא בעלת ששת קנים ערוכים כשורה כמנורה של המסכן. מכיון שיש בה ימין ושאל (ג, יא), הרי שהיא בעלת זרועות. הגלה היא לא כותרת אלא אגן עגול. בכחינה טכנית חבורה עם המנורה אינו ברור. אבל לא ברורים גם מקום ואופן מעמדם של המנורה והזיתים וכו'. הגולה מדומה אולי כתלוייה ממעל לראש המנורה. המצוקות הם צנורות היוצאים מן הגולה ומוזינים את הנרות בשמן. הזיתים נועדו גם כנוסח הראשוני של המראה להשפיע שמן למנורה. אמנם, בפסוק יד הם „עמדים על אדון כל הארץ”, אבל בן ויא הם עומדים על המנורה מימינה ומשמאלה. הם קשורים איפוא בה. בהם השמן, והמנורה דולקת בשמן. הצנתרות הם מיני כלי קבול, כמו הגולה, ושונים ממנה בצורתם. (המלה אין לה ריע, ואי אפשר לעמוד על סיבה כדיוק). „שכלי הזיתים” אינם ענפים מן הזיתים הנפולים מהם וכו', אלא הם ראשי העצים, השער הכוחש ונטוי על הצנתרות. פרי העצים מלא שמן, והוא שופע אל תוך הצנתרות, ושם אל הגולה, ומשם דרך המצוקות אל הנרות. מכיון שיש שבעה נרות ושני זיתים (ואין שבעה מחלקים לשנים) דרשה הסימטריה את מיצוע הגולה המזינה היא לכרה את כל השבעה. קוץ פרשני מיוחד הוא פסוק יב, „הזהב” השני מפרשים: שמן (והוב). התרגומים הקדמונים פירשו זהב כמס והוסיפו סלים לשם הסכו. האחרונים הציעו תקונים זוגים, ונראה, שצ"ל: המריקים עליהם (תמיים הוכפלה) הזהב, ושיעורו: המריקים על (אל) הצנתרות את הזהב הניגר. זהב ניגר זה הוא השמש שמן למנורה. מנצנץ כאן הדמוי האגדי של

לפי תפיסת הקדמונים המקדש שלמטה הוא מעין דוגמא של היכל שלמעלה. ישעיהו ראה בהיכל שלמעלה מזבח, אש ומלקחים (יש' ו, ו) ⁵⁷. זכריה ראה שם מנורת זהב של שבעה נרות. מראה זה של זכריה הוא ממין ההגיונות, שהיו רווחים בין הכהנים, ושענינם היה ביאור סימבולי של המקדש וכליו ושל בגדי הכהונה ⁵⁸. יש לשער, שהגרם החיצוני למראה היה מעשה המנורה בשעת בנין בית המקדש. זכריה, שהיה כהן, היה בלי ספק עסוק בבנין, ומזכ' ו, יא יש אולי ללמוד, שהיה אומן בזהב וכסף והש' תתן בעשיית כלי המקדש. את המנורה עשו הכהנים לפי דוגמת המנורה המתוארת בשמ' כ"ה, לא—מ, שנעשתה לפי המראה שהראה משה בהר (שם, מ; במ' ח, ד). מסורת אגדה זו העלתה בדמיון החוזה את הדמוי, שהמנורה המקדשית יש לה דוגמא שמימית בהיכל שלמעלה. אם שבעת הנרות שבמנורה מסמלים את שבעת כוכבי הלכת ⁵⁹ או לא — זוהי שאלה בפני עצמה. זכריה מצא את המספר שבע בתיאור מנורת המשכן, זוהי נקודת המוצא שלו. במראה של זכריה אין לכוכבי הלכת שום רמז.

זכריה רואה במראה בהיכל שלמעלה את הדוגמא השמימית למנורת שבעת הנרות המקדשית. הוא רואה מנורה דולקת. שבע השלהבות הנוצצות והמארכות דומות לשבע עינים מאירות ורואות. המלאך מסביר לו: שבע השלהבות האלה אורן חודר ורואה עד קצה הארץ. „עיני ה' המה, משוטטים בכל הארץ“. המנורה היא של זהב, אבל היא מדומה כמנורה חיה. זכריה הולך בעקבות יחזקאל, שתיאר מצויי מעלה בדמות חיות וכלים, שגופם מתכת או אבן יקרה: חיות „כעין נחשת קלל“ (א', ז), אופנים „כעין התרשיש“,

עצים הסנדלים פירות של זהב ואכנים יקרות. ויחים נפלאים אלה שופעים והכ-שסן. וכוה סרה פליאחו של ז' לין, ביאורו, ע' 452. על השאש כסלה וזהב כסקרא אחר כסוכן כסאי וכסוכן פליצי. באמת גם הוזה השני הוא סין וזהב כסאי.

⁵⁷ וכן אסרו: „ובול, שבו ירושלים והסדרש וסוכה בנוי, וסיכאל שר הנדול עוסד ומקריב עליו קרבן“ וכו' (תניגה יב, ע"ב). ועיין האגרת אל העברים ח', א—ה; ט', א—ט, כג—כד. בחזון יוחנן החוזה רואה בהיכל שלמעלה שבע מנורות (א', יב), קערות קטורת (ה', ח), סוכה (י', ט; ח', ג; ט', יג; יד', יח; ט"ו, ז), סתחה עם קטורת (ח', ג), את ארון הכרית (י"א, יט; ט"ו, ה) ועוד.

⁵⁸ עיין פלביוס, קדמוניות ג', ו'; ז', ו'; מלחמות ה', ז. השוה ילקוט, ראשית כהעלחך (כ"ב ח', א—ד) ולמליא ז'.

⁵⁹ כך הסבירו אותם פילון, חיי משה, ג', ט; מי יהיה יורש הענינים האלהים, מ"ה; פלביוס, שם. וכן גם חז"ל, עיין ילקוט, כהעלחך.

מלאים עינים (א', טז—יז; י', ט—יב), מרכבה, שהיא כולה „חיה“ (א', כ—כא; י', טו, כ), איש כמראה נחשת (מ', ג). האפוקליפטיקה המשיכה בתיאורים כאלה. מנורת הזהב, הגלה, המצקות, הזיתים והצנתרות הם, מעין המרכבה רבת החלקים של יחזקאל, מצוי שמימי חז. כעיני המרכבה כך גם עיני־האור האלה הן אמצעי של ההשגחה האלהית וגם סמלה של ההשגחה. את המנורה מזינים בשמן שני עצי הזית. אלה הם „שני בני היצהר העמדים על אדון כל הארץ“. גם העצים האלה הם מן הפמליה של מעלה⁶⁰, עצי פלאים שמימיים, מהם שופע השמן, יסוד האור והחום והחיים, הם עצי־חיים קוסמיים⁶¹. המנורה שבמקדש היא איפוא סמל ורמז למערכת ההשגחה בפמליה של מעלה.

המנורה בבית שני

מראה המנורה משלים את המראה על ירושלים שלעתיד לבוא ואת המראה על מעלת הכהן הגדול ומשמרת הבית והחצר. מראה המנורה מאיר באור מסתורי את בנין הבית. בבית זה שמור יהיה סוד אלהי. בו יהיה סמל ההשגחה האלהית, דוגמא ורמז להיכל במרומים. הבית יהיה ראוי מפני זה להיות מקום משכן לשכינה, הוא ערובה לשריית השכינה בישראל. „שני בני היצהר העמדים על אדון כל הארץ“ כשהם לעצמם אינם זורובבל ויהושע, כדעה הרווחת. הללו הם, כאמור, עצים קוסמיים, צנורות של כחות טמירים. אולם במראה הזיתים כלול רמז לתפקידם של המלך והכהן. לא באשר הם משוחים בשמן המשחה הם דומים ל„בני היצהר“. בכל ס' זכריה לא נזכרה משיחת המלך והכהן כלל. לא המלך ולא הכהן אינם מתוארים בתואר „משיח“. ומלבד זה „בני היצהר“ אינם משוחים בשמן אלא הם „מריקים“ מעליהם את השמן. הדמיון הוא רק דמיון התפקיד. „בני

⁶⁰ הם מן העמדים, עיין ג', ו. ועיין ו', ה: „מהחיצב על אדון כל הארץ“.

השוח מליא כ"ב, יט; יש' ו', כ; איוב א', ו; ב', א; דנ' ו', טו.

⁶¹ כחזון יוחנן א', יב ואילך סוציעות „שבע סנורות והכ“, ושם, כ חן סוסכרות „שבע קחלות“, כג', א הסנורות הן, כנראה, „שבע רוחות האלהים“, בד', ה שבעת לפידי אש הם שבעה רוחות האלהים. כח', ו לשם השכית שבע עינים, והם „שבעה רוחות האלהים השלוחות אל כל הארץ“ (השוח זכ' ד', י). סנורות, לפידים (או נרות), עינים הם איפוא כאן „רוחות האלהים“, בייא, ד נוכרו (סתוך מראה זכריה וכלי דיוק) שני הזיתים ושתי הסנורות, העמדים לפני אדון הארץ, והם מוסברים שם (ג ואילך) ברמז לשני העדרים העתידים להתרגל בידי החית.

היצהר" מצינים את המנורה השמימית, והמלך והכהן חייבים לשמור את משמרת דמותה הארצית ואת משמרת הבית, שבו היא שוכנת. המראה עושה את התפקיד לתפקיד מסתורי-קוסמי.

מראה-המנורה של זכריה עושה את המנורה לנושא המרכזי של קדושת המקדש. אפשר, שהרקע הפסיכולוגי של המראה נוצר על-ידי העדר הארון. באוהל מועד ובמקדש שלמה היה ארון העדות מרכז הקדושה. עתה לא היו לא ארון ולא עדות. דבר זה העיק בלי ספק על לבו של העדה. מראה זכריה עושה את המנורה סמל אלהי במקום הארון. בכח סמל זה הבית הוא "קשר בין השמים ובין הארץ" למרות העדר הארון. את מטבע הפולחן לא יכלה סימבוליקה זו לשנות. תוצאות הלכיות לא היו לה, אבל בספירה של האגדה והאמונה היה לה ערך. לא דבר ריק הוא, שחג הבית השני, חג החשמונאים, הוא חגה של המנורה: בנרות המנורה נראתה אצבע אלהים⁶².

המגלה. טיהור הארץ

במראה הששי (ה' א-ד) זכריה רואה מגלה עפה, ארכה עשרים אמה, ורחבה עשר אמות. על המגלה כתובה אלה, כמו שברור מפסוק ג. המלאך מסביר לו: "זאת האלה היוצאת על פני כל הארץ". האלה הזאת תפגע בכל הגנבים ובנשבעים לשקר, היא תכלה את כל מה שנרכש בגנבה ובמרמה⁶³. אין ספק, שהגונב והנשבע לשקר לאו דוקא. אלה הם רק דוגמאות, והכונה לעושים, למדכאים, ולרמאים בכלל. המראה הוא משיחי. הכונה למשפט האחרון. עוד מעט תשלח האלה ברשעים, והארץ תטהר מן החטא.

האיפה. שילוח הרשעה לארץ שנער

המראה השביעי (ה' ה-יא) ממשיך ומשלים את הששי. איזו תופעה מופיעה ("יוצאת"), והמלאך מסביר מה היא "היוצאת הזאת": "זאת האיפה היוצאת" (ה-ו). המובן הוא, כנראה: האיפה הזאת עוברת על פני הארץ ואוספת את החטא באשר היא מוצאת אותו⁶⁴. התיאור בו-ת הוא לא ברור

⁶² בשבת חנוכה מצטירים כנבואה כזו ב' יד-ד', ג, שבה גם חזון הסנורה.

⁶³ בה' ג מתלבטים המכארים. ונראה, ששיעור הכתוב הוא: כל הגונב — בכח האלה הזאת וככתוב בה ישאר בחוסר כל וכו'. מזה — מכאן, סן הקללה הכלולה כאן. השוה תה' ע"ה, ט; ובצירוף לשון לקיחה או נשיאה: יר' ל"ה, י; יהושע ד', ג. במזה — בקללה הזאת. נקה — יצא, נקי, חסר כל; עיין יש' ג', כו.

⁶⁴ המכארים התלבטו הרבה בכטוי, וזאת עינם בכל הארץ" (ה' ו). השכעים

בפרטיו. יש לשער, שזהו מהלך המראה: הנביא רואה איפה וככר עופרת נשאות באויר, בתוך האיפה יושבת אשה; ויש להשלים: לעיניו הככר יורדת לתוך פי האיפה ומכסה אותה. המלאך מסביר: האשה היא הרשעה, שנמצאה הושלכה אל האיפה, והנה הושלכה עתה גם ככר העופרת על פי האיפה לסגור את הרשעה בה.⁶⁵ אחר כך מופיעות ("יציאות") שתי נשים, ולהן כנפים ככנפי החסידה, ורוח בכנפיהן. הנשים נושאות את האיפה באויר. המלאך מסביר: הן מוליכות את האיפה עם הרשעה (בלי ספק — החטא בכלל, וביחוד החטא המוסרי) "לבנות לה בית בארץ שנער". נשים אלה אינן נשים דימוניות⁶⁶, כי תפקידן הוא להרחיק את הרשעה לפי עצת אלהים. כאן אנו מוצאים דמוי מיוחד במינו של נשים מלאכיות⁶⁷. לרשעה יבנה "בית" בארץ שנער. ה"בית" הוא בית הסגר, שמשם לא תוכל להמלט. אין במראה שום רמז לכך, של "רשעה" גועד למלא איזה תפקיד ב"ארץ שנער", שינתן לה שם שלטון ושהיא תביא פורענות על ארץ שנער, מעין התפקיד, שניתן למגילה העפה במראה הששי⁶⁸. יש להניח, ש"ארץ שנער" היא בבל שלאחרי

וגרסו. עונם" (במקום, עינם) וגירסא זו מקבילים האחרונים כמעט כולם ומפרשים: זה עונם בכל הארץ. אבל אין פירוש זה מתקבל על הדעת, מאחר שהאיפה עצמה אינה העוון. אני משער, שיש לגרוס, "עינת": האיפה הזאת משוטטת בכל הארץ לאסוף חטא. גם כאן סנצנץ מוטיב העין המשוטטת.

⁶⁵ ההסבר הרווח אצל הסבארים האמרונים לה, ז—ח הוא, שככר העופרת התרומסה מעט (=נשאת) מעל האיפה, והאשה — כך יש להשלים את המראה — נסתה להמלט, אלא שהמלאך הדובר השליך אותה בחזרה לתוך האיפה וכסה אותה שוב בסכסה. אולם בכל המראות אין המלאך הדובר פועל שום פעולה, ואין להניח, שהוא המשליך (כלומר: תחזור ומשליך) כאן. "נשאת" סבא רש"י יפה: "נשאת מעל הארץ לאויר". ולהשלים יש לא, שהאשה נסתה להמלט, אלא שהככר סגרה את האיפה לעיני הנביא והמלאך. פסוק זה הוא לפי זה רק הסבר. הנושא ל"וישלך" הוא סתמי: תשליכו (במובן היא הושלכה). השוה רר"ק: "השליך אותה האל".

⁶⁶ ירמ'א, ATA, ע' 604; ז' לין, ביאורו, ע' 462.

⁶⁷ עיין רר"ק, ועיין רמב"ם, מורה נבוכים א, מ"ט (ביאור למסרם כבראשית רבה כ"א, שהמלאכים "מתחככים פעמים אנשים פעמים נשים").

⁶⁸ לרעת ה"לר, Judentum, ע' 96, הכוונה היא, שהרשעה תובא לכבל ושם תשותר ותושכן בהיכל מרווח, כדי שתחטא את יושבי כבל ותביא עליהם יסורים, כמו שהביאה קודם לכן יסורים על היהודים. אבל אין לכל זה אחיזה בטקסט. ארץ שנער היא מקום מושבה של הרשעה, ולא יותר. ולפיכך נראה, שהבית הוא בית הסגר, כל

משפט האלהים: שנער תהיה ארץ לא נושבת, מדבר, והחטא ישולח לשם. הכוונה כאן בלי ספק לבבל במובן המצומצם, לבבל הכשדית, שהנביאים נבאו לה חורבן ושממה. זה נרמז גם במראה השמיני של זכריה. לדימוי שילוח החטא או הטומאה אל המדבר או אל מחוץ לשוב עיין ויק' ט"ז, כא—כב; י"ד, ג—ז, מט—נג. גם מראה זה הוא משיחי. לפני יום הישועה האל יבער את החטא מן הארץ. הרשעה תשלח אל מחוץ לשוב. "הארץ" היא אולי רק ארץ ישראל. אבל מנבואות אחרות של זכריה אנו למדים, שהוא דמה לו את שאר העמים שותפים בישועת אחרית הימים.

המרכבות. חורבן בבל. קץ המלכות האלילית

במראה השמיני (ו', א—ח) זכריה רואה ארבע מרכבות מופיעות ("יצאות") "מבין שני ההרים, וההרים—הרי נחשת". למרכבות רתומים סוסים שונים בצבעם: אדומים, שחורים, לבנים, ברודים. המלאך הדובר מסביר: "אלה — ארבע רוחות השמים, יוצאות מהתיצב על אדון כל הארץ"⁶⁹.

קבוע, ורא ח'כל. — סוף פסוק יא שיעורו: והיכן (כשהכית יכנה ויוכן), תונח (יתניחה) — צורה מקורבת של הפעיל והפעל) הרשעה שם על מקומה. — יש אימרים, שהרשעה היא האלילות, וה'אשה' סדומה כפסל של אליל. המראה סתאי את פיתור ארץ-ישראל מן האלילות. כי גם כימי בית שני היתה עוד אלילות בישראל, כמו שמוכח כאילו בעז' ט', א ואילך; ישי' נ"ו, נ ואילך; סיה, א ואילך; ס"ו, יו; מלאכי ב', יא. "הכית" בשנער הוא בית מקדש, שיכנה לפסל שם. עיין סי' צ"ל, ביאורו, ע' 173—176; רינגל, Nachtgesichte, ע' 192—193, 195—197. אולם הפסיקים הסובאים מישעיה דבר אין להם עם ארץ-ישראל של ימי בית שני. ואילו בעז' ט' ובמלאכי ב' לא נזכרת אלילות, וכן לא נזכרת בשום מקום בעז' ונח' והני וזכ' א'—ח' ומלאכי. כמו כן לא יעלה על הדעת, שזכריה נבא, שלפסל האליל יכנה מקדש בשנער. אין דוגמא לרמזי כזה במקרא. אין ספק, שהרשעה היא כאן החטא בכלל, הססומל כאן לא כפסל אלא כאשה פסא. — בדרשות חז"ל נחלק המראה לשנים: הרשעה היא יצר הרע של עבודה זרה, שנחשם ונסגר ב"איפה" (יוםא סט, ע"ב; מנהגין סד, ע"א); שתי הנשים נשאו כנמניהן והורידו תנופה וגסית רוח לכלכל (קידושין סט, ע"ב).

⁶⁹ זהו מקרא קצר, ותיששטה בו פעמים הסלה "הן": אלה ארבע רוחות השמים הן, יוצאות הן וגו'. ואין לפרש אותה: ארבע רוחות אלה יוצאות (רינגל, 206), כי אין זו תשיבה כהלכת על השאלה. את התרכב הכינתקשי ספרו יפה התרגומים. חשוה לחלן, הערה 72.

ההרים האלה הם מסוג הרי העולם, שראשם בשמים, שדמויהם היו רוחים במזרח העתיק ושאלו מוצאים אותם גם במקרא. אבל אין דמוי הרים אלה מושרש במיוחד בדמוי הבבלי של הרי השמש, וכל שכן שאין כאן תיאור של הופעת אלהי השמש⁷⁰. ראשי שני ההרים מהווים כאן מעין שער ודרך לירידת המרכבות מן השמים. נחושת היא גוף שמימי (יחו' א/ ז; מ/ ג; דג' י, ו; השוה במ' כ"א ט; מל"ב י"ח. ד).

הצבעים קשורים ברוחות העולם: האודם הוא צבע המזרח, שמשם אור הבוקר מאדים ויוצא. השחור הוא צבע הצפון, רוח החושך, שמשם „תפתח הרעה". הלבן הוא צבע המערב, שמשם שלג וגשם באים. הברוד (המנומר והמעורב) הוא צבע הדרום, שהוא בין מזרח למערב⁷¹.

⁷⁰ עיין ירמיהס, ATAQ, ע' 643–646: ספצז איבע של הרוחות רוסו, שהכוונה לארבעת סופי השמש; הרי הנחושת הם הרים פלנטריים, מעין תהרים שבס' חנוך י"ח, יג. אבל זכריה רואה ארבע מרכבות ולא ארבעה סופים. המרכבות אינן יוצאות ממזרח. הן אינן מאירות. הרי הנחושת אין בהם שום דמיון להרי האש של ס' חנוך. ברם כאן שני הרים, ואילו חנוך רואה ככל מקום האון הרים. ועיין ה"ר, Judentum, ע' 97; הורסט, כיאורו, ע' 213–229: הבבלים דבו להם את השמש עולה ושוקעת בין הרים, עיין גילגמש, לוח ט', לו ואיך (פריטשרד, ANET, ע' 89); על חיחסות מכריות עתיקות סצויר אל-השמש כשהיא עולה מכין שני הרים (פריטשרד, ANEP, חסינות מספר 683. 685: גרססן, Bilder, ע' 319). סיי, סאסרו הנ"ל ב-JBL, ע' 175, בא אשילו לירי מסקנת, שהמרכבות והסופים הם של אלהי השמש. וכן פורגנשטרן, סאסרו הנ"ל ב-HUCA, ע' 410 אולם הבבלים דבו להם את הרי השמש כמזרח וכמערב, ואילו כמראה שלנו לא נקבע להם מקום. על החחסות אל השמש אינו מופיע במרכבה, אלא הוא הולך כרגליו. על אחת מהן הוא עולה על פסנת תהר. לא דמו איפוא, שהוא יוצא מכין שני הרים. והעיקר: אין כמראה שלנו הופעת אלהים בכלל ולא הופעת אור ולא כיוון ממזרח למערב. כאן המרכבות פונות ממקום אחד אל ארבע קצות השמים. אין המראה מתאר איפוא הופעת של השמש או של אלהי השמש. בס' חנוך (ליג–ליז; עיב–עין) יש שערים מיוחדים לשמש ולצבא השמים ושערים מיוחדים לרוחות. מנע המראה עם הדמויים הבבליים הוא רק כללי: משותף הדמוי של הרי-עולם. השוה יש' י"ד, יג–יד; יחו' כ"ה, יד, טו.

⁷¹ השוה פריק' ר' אליעזר ג': ארבע רוחות בעולם — — רוח פנת המזרח — שש האור יוצא לעולם, רוח פנת הדרום — שש סללי ברכה יורדים לעולם, רוח פנת המערב — שש אוצרות שלג — — וגשמים יוצאים לעולם, רוח פנת הצפון — כראו ולא נמרו — — ושם הוא סדור לסופים, לרוחות ושדים, ומשם רעה יוצאת לעולם

„ארבע רוחות השמים“ הן לא ארבע קצות השמים, כמו שמבארים ראשונים ואחרונים, אלא ארבע הרוחות המנשבות בעולם מארבע קצות השמים⁷². הרוחות ממלאות תפקידים קבועים ומיוחדים להן וגם תפקידי שעה לפי מצות האלהים. הרוחות הן שליחי אלהים, מסוג המלאכים (תהי קד, ג)⁷³, והן באות להתיצב על אדון כל הארץ כדי לשמוע את מצות פיו

שנאמר: מצפון תפתח הרעה. — בפסוק ג מצינו „אמצים“. יש מפרשים מלה זו כמוכן צבע (אדום או אפור), ויש מפרשים: אמצים. אבל נראה, שיש כאן מלה משוכשת, שנשתרבה מן הגליון. כפשיטא המלה איננה. השוה להלן, לפסוק ז.

⁷² תרגום יונתן פתר את המרכבות בארבע מלכויות, וכן פתרו חז"ל (עיין ילקוט לזכריה, רמז תקעד). בעקבותיהם הלכו רש"י ורד"ק. ראב"ע פותר אותן בארבע גזרות. בהתאמה לכך מפרשים רד"ק וראב"ע „ארבע רוחות השמים“ כמוכן: לארבע קצות השמים. השבעים, הפשיטא והוולגטה פירשו: ארבע הרוחות המנשבות בעולם. כך פירשו גם היציג ואחרים. ואילו ולתיוון, תרי עשר, ע' 184, הציע: „לארבע“. גונקל דחה תיקון זה ככלתי מוצלת, וכן רוטשטיין, אבל בסעף כל המבארים (מרטי, נובק, אהרליך, מיצ'ל, ולין, כהנא, הורסט, אליגר) קבלו את החסבר, ש„ארבע רוחות השמים“ מסמנות את כיוון סעע המרכבות ושאינן הרוחות המנשבות. חסבר זה הופך את המשפט לסגור מינתקטי. מלה „יוצאות“ דבוקה אל „מהתיצב...“ (כלומר: יוצאות מלפני...), ואין כל הכסוי הזה יכול לשמש נשוא לצירוף-המלים שלפניו: אלה לארבע הרוחות יוצאות מהתיצב וכו'. מלבד זה מראה רוטשטיין (ע' 174) בצדק על א' י; ב' ד; ד' י, יד (ויש להוסיף: ה' ג, ו, ח) המאשרים את ביאור השבעים וכו': אחרי „אלה“ (או „זאת“) בא הנשוא מיד. ויותר מזה. הרוחות המנשבות נזכרו במקרא חרבה פעמים כאמצעי פעולה של אלהים (בר' ח', א; שם' י', יג, יט; יד', כא ועוד). תכלית התיצבותן על אלהים ברורה היא מפני זה בלי כל ביאור: הן באות לקבל את פקודות היום על פעולותיהן היום-יומיות. במראה שלנו נזכר במיוחד (ה) רק תפקיד המרכבה הצפונית, אבל לא נאמר כלום על תפקיד שאר המרכבות. מתוך דמוי הרוחות המנשבות אין כוח שום קושי: לשלש הרוחות לא ניתן תפקיד מיוחד, והן יצאו לפעולותיהן תרגילות. אולם אם המרכבות הן מרכבות מיוחדות לתפקידי שעה, היה הכרח לבאר תפקיד כולן, וביאור כזה איננו. חסבר זה של המרכבות דורש איפוא השלמת הפקטט. וזאת אומרת, שהפקטט שלנו כמו שהוא מדבר על רוחות מנשבות. — למשמעות „רוחות מנשבות“ עיין יר' מיט, לו; דנ' ו', ב; והשוה שח"ש ד', מז.

⁷³ בתהי' ית, יא (שיב כ"ב, יא) היות מקבילה לברוך. בתהי' קמ"ו, יח רוח אלהים המנשבת מקבילה לדבר אלהים. בקמ"ה ח נאמר: „רוח סערה עשה דברו“ בקי"ג, כ „עשי דברו“ הוא תואר למלאכים.

(השוה איוב א' ו; ב' א). החוזה ראה אותן בשעת יציאתן מלפני האלהים. הפסוקים ו-ז הם המשך דברי המלאך: המלאך מבאר לאן המרכבות עתידות לצאת. בפסוקים אלה יש לקויי-נוסח. ו-ז פותחים ב"יצאים" וממשיכים ב"יצאו". השבעים גרסו, כנראה, ב-ז בכל מקום "יצאו", הפשיטא גרסה בפסוק ו בכל מקום "יוצאים". אין כל טעם לחילוף הזמן, וכנראה יש לגרוס בכל מקום "יוצאים"⁷⁴. — המנין מתחיל כאן מן "השחרים", אבל סדר הצבעים נשמר: שחורים, לבנים, ברודים, ומפני זה יש להשלים בסוף המנין: אדומים. סדר קבוע זה של הצבעים קובע גם את סדר הפירוט של קצות השמים: צפון, מערב, דרום, מזרח. ולפיכך יש לנסח:

"אשר בה הסוסים השחרים יצאים אל ארץ צפון, והלבנים יצאים אל אחרית ים, והברדים יצאים אל ארץ התימן, והאדמים יצאים אל ארץ הקדם"⁷⁵.

השחורים נמנו תחלה, מפני שעליהם הוטל תפקיד מיוחד, כמבואר בפסוק ז, ואילו שאר הרוחות יצאו למלא את תפקידיהן הרגילים. "ויבקשו" (ז) מוסב על כולם: אחרי שיצאו וכווננו פניהם כלפי ארבע קצות השמים בקשו רשות לצאת לדרכם. כדי "להתהלך בארץ" (השוה איוב א' ז; ב' ב) ולעשות שליחותם. אין להניח, שבקשו רשות מאת המלאך הדובר ושהוא הנושא לפעלים ב-ח: אין הוא ממלא במראות תפקיד כזה. מן המלה "רוח" יש ללמוד, שהנושא הוא האל עצמו, המופיע פתאום בסוף המראות⁷⁶. "ויאמר" (ז) הוא פועל סתמי: והנה קול אומר (והכוונה: קול אלהים): לכו התהלכו וגו'. ומפני שהדובר הוא חדש, נאמר בפסוק ח: "ויזעק אתי" — הזעיק אותי אליו. את משמעות המראה האל מגלה לחוזה: היוצאים אל

⁷⁴ עיין ול חיון, תרי עשר, ע' 43, וכן מיצ'ל, רוטשטיין ואחרים. אבל ד הציג לקרא בכל מקום "יצאו".

⁷⁵ "אחרים" בפסוק ו תקן נרץ, ארץ הים, ויש סקבלים תיקון זה. אבל קרוב יותר לאותיות הוא התיקון "אחרית ים", עיין תה' קל"ט, ט. יש גורסים אחר הים (אחרי לך ועוד). אבל אין ללשון זו דוגמא. — בראש ו גרסה הפשיטא "אדמים" במקום "אמצים", ונראה, שזוהי הנוסחה הנכונה. וספני זה יש להוסיף כאן את ההוספה על ארץ הקדם ולא במקום אחר (כך גם מיצ'ל). — בראש ו תיה כתוב אולי: "ויצאו ויבקשו".

⁷⁶ מיצ'ל, ע' 180—181, טוען בצדק, שחדכרים בפסוק ח הם כחכרת של האל. אולם באמת גם זכ הם דברי האל. מרטי, זלין, חורסא, אלינגר ועוד גורסים "רוח ה'" אבל לפי הטקסט שלנו הדובר הוא האל.

ארץ צפון נשלחו להניח את חמת האלהים בארץ צפון, כלומר: להחריב את בבל, שלשם נשלחה ה"רשעה" במראה שלפני זה, וגם לשים קץ למלכות האלילית⁷⁶. גם המראה הזה הוא משיחי.

העטרות. פעולה דרמטית

ו, ט—יג דבר אין לו עם המראות, והנסיונות לחבר אותו עמהם הם דחוקים ומלאכותיים. ב, ט—יג מתוארת פעולה דרמטית של הנביא שבצע בהקיצ ולא במראה. נוסח הקטע לקוי, ותיאור הפעולה אינו ברור, והדעות בביאור הקטע חלוקות. פסוקי יש לנסח, כנראה, כך: "לקוח⁷⁷ מאת הגולה מחלדי ומאת טוביה

⁷⁶ התרגומים הקדמונים וכל הסכארים העברים פתרו פסוק זה לרעה: "רוחיה ביארו כמובן, החתי, ושיעור הכתוב: על היוצאים אל ארץ צפון היטל לעשות נקמות בכבל ולשכך בה את חמת אלהים. למשמעות זו של הנחת הרוח עיין יתו' ה', יג; ט"ו, טכ; כ"א, כב; כ"ד, יג; ועיין שם ג', יד; שופ' ו', ג; קה' י', ד. — רוס שטיין, Nachtgesichte, ע' 194—216. טוען, בעקבות אבלד, שאם פסיקה יש לפתור לטובה: המרככות נשלחות לא לעשות נקמות בנויים, אלא להשרות רוח האלהים הטובה על בני הגולה, לעוררם לחשובה ולעליה מן הגולה. כך גם גרץ, II, Geschichte, ב', ע' 89—90. בעקבות רוטשטיין חולכים ולין, כהנא, הורסט, אליגנר, וכן יוסט, בסאטרו הגיל ב-ZAW, ע' 97, 99; גלינג, בסאטרו הגיל ב-V. T., ע' 30—31. נוסח לכך, כמובן — עם שמירה הסורה על הטקסט, גם רינגל, ע' 215—218. נגר ביאור זה מכרעת העובדה, שרק היוצאים אל ארץ צפון נשלחים להניח את הרוח. שאם הכוונה לגולים — מפני מה לא נשלחה הרוח הטובה גם לגולי שאר הארצות? עיין וב' ב', י; ח', ג. עקבי הוא רק רוטשטיין המציע טקסט חדש, כדרכו, היותו כל מה שמפריע והמסוּפֵּה כל מה שהלכ חוסר. אבל הטקסט הקיים אינו מחייב על-פי ביאור זה. אמנם, "ארץ צפון" במשמעותה הרחבה כוללת את כל המלכות האלילית. אבל כמראה השמיני הולכת מרכבה מיוחדת לכל רוח, ומפני זה "ארץ צפון" היא כמראה זה ככל בלבד. — יש גורסים "יניחו" במקום "הניחו", אבל בלשון פיוטית עבר יכול לבוא במקום עתיד. — "הניחו" מכארים כמובן: שכן, השקטן, ואמנם, וזה משמעות הפועל בדוגמאות הגיל מיתו', אבל כאן המשמעות היא אולי: שסו, השכינו (השנה יתו' מיד, ולעוד). לפי זה תהיה התאמה בין סיום מראה זה ובין סיום המראה השביעי, שגם שם בא פועל זה עצמו ("והניחה"): ככל תהיה גם משכן הרשעה וגם משכן החסד.⁷⁸ "לקוח" — לא נאמר מה יקח. פירוש האנשים והמקום המפיק את המשפט. ותמשכו: ולקחת כסף וזהב (יא).

• ୧୫ ଡି.ସି. — ୧୫-୩. ପାଠକାଳୟ •

4, 027.
897' 4, 897': 027' 4, 027': 611' 4, 611'

[illegible][illegible]

የዚህ ሰነድ ስም: "የዚህ ሰነድ ስም ስም ስም"

ԵՒ ՔԱԳԱՆՃ ՄԵՍԼՆ, (ԵՍԽԻՃԻՍ “ԱՄԹԱ ԸՆ ԱՄԻՆԸ ԵՐԱՆ ԱՄԼԻԿ”) : ԵՒ ԵՐ
 ԱՆԿԵՐ ԵՃԵՐԱՆ ԿԳԱՆՆ՝ ՔՅՔ ՄԵՐ ԻՆՈՒՐ ԵՐԱՆ ՔՅ : “ԱՐԵՍ ԸՆԱՑ ԱՆԸԿ
 ԵՃԻՐ “ՔՅԸ” (ԸԸ) ԱՆ ԻՆՈ “ՔՅԸ” (ՔՅ ԱՆԸ ԱՆԸԸ) : ԱՄԱՆԸՐԻՐ
 ԱՆ ԱՄԵ ԿԱՐՍՍ ԵՃԸ՝ ԸՆ ԿԱՆԱՐՆ ՄԱ ԱՐԵՍԱՆ ԿՐՅԱՆԱՆ ԵՃԱՆԱՆՆ
 ԵՃԻՐ “ՔՅԸ” Ը ԿՐԸ “ՔՅԸ” (ԸՆ ԻՐ ԵՃԸՆ Ը) : ՄԱ ՔՅ (ԱՐԵՍ ԻՆ)
 ԿԳԱՆՆ՝ ԱՐԵՍ ՄԱ ԱՐԵՍ՝ ԱՐԵՍԱՆ ԵՐԱՆ ԱՄԱՆԱՆ ԿԱՐԸԸԿ ԵՃԸ՝
 ՔՅԸ ԱՐԸԱ ԱՆԱՐԸ՝ ԻՐԱՆ ԸՆԱՆ ԿԱՐԸՆ ԻՐ ՄԱ ԱՆԸԸԿ ԻՐ ՄԱ ԱՐԵՍՆ :
 ԸՆ ԵՐԱՆ ՄԱՍ) : ԱՐԸԱՆ ԱՆԿԱ ԻՐԱՆԱՆ ՔՅՆ ԵՐԱՆ ԿԱՐԸՆ : Ը ԵՐԱՆՆ
 ԵՃԸՆ Ը ԻՆԸՆ ՔՅ “ՔՅԸ” ՔՅԸ ԱՐԸԱ ԱՆ : “ԱՐԸԱՆ ԱՐԸՆ” (ԸՆԿԸ Ը
 ԵՐԱՆ : ԻՐԱՆ՝ ՔՅՆ ՔՅԸ ԱՐԸԱ ԱՐԸՆ “ԸՆ ՔՅԸՆ” (ԸՆ ԱՐԸՆ ԸՆ ԱՐԸՆ)
 ԵՐԱՆ ԸՆ ԸՆԱՐՆ ՔՅ ԱՐԸՆ՝ ԸՆ—Ի ԱՐԸՆ ՔՅ “ՔՅՆ” ԻՆԸՆՆ՝ ԸՆԱՆ՝ ՔՅ
 ԸՆԱՆ—ՄԱ ԵՐԱՆ՝ ՄԱ ԵՐԸԸԿ ԱՐԸՆ ԸՆԱՆ ԵՐԸԸԿ ԱՐԸՆ՝ ՔՅ ԱՆ ՔՅ
 ԸՅԸՆ՝ ՔՅԸՆ՝ ԿԱՐԸՆ ԸՆԱՆ՝ ԵՃԸՆ ՔՅ ԸՆԱՆ ՔՅԱՆ ԿԱՐԸՆ “ՔՅԸՆ”
 ԸՆ—Ի ԱՐԸԱՆ ԱՐԸՆՆՐ ՔՅՆՆ՝ ԸՆ ԵՐԱՆՆ՝ ՔՅՆ Ը ԱՐԸԱՆ

4041 14541

מסמל ז.ח—ז' סולמא' עזלא' עז.ו אא.ו'

[illegible]

אולם העבוד המשוער הזה נראה כדוגמא „קלסית“ למעשה אבסורדי. מחקו את זרובבל, אבל לא שנו את הפקודה לעשות (שתי) „עטרות“. מחקו את זרובבל, אבל השאירו את הנבואה על בונה הבית, שלפי ד', ט הוא זרובבל. ועליו נאמר, שיש בו ים שו ל על כסאו. השאירו כאילו רק נבואה על הכהן. אבל סיימו אותה בעצת שלום, שתהיה „בין שניהם“. מצד שני לא חששו לנבואה שבחגי ב', כא—כג על מלכות זרובבל ולא התאימו אותה למציאות. האבסורדיות שבעבוד מוכיחה, שהנחת העבוד היא הנחה בטלה.

משמעות הפעולה הדרמטית

הפעולה הדרמטית של זכריה היא לא טקס של המלכת מלך ולא טקס של קידוש כהן. למלך היה נזר (ש"ב א', י; מל"ב י"א, יב), וכן לכהן הגדול (ויק' ח', ט). אבל המלכת המלך בישראל לא נתבצעה עלידי „הכתרה“ אלא עלידי משיחה בשמן (שופ' ט', ה; טו; ש"א ט', טז; י', א; ט"ו, טז; ט"ו, א, ג, יב, יג; ש"ב ב', ד; ז; ה', ג; י"ט, יא; מל"א א', לד, לט, מה; י"ט, טו, טז; מל"ב ט', א—יב; י"א, יב; כ"ג, ל). המלך הוא „משיח“ (ש"א י"ב, ג ועוד)⁶³. הכתר הוא רק אחד מסימני המלכות ולא יותר. כיוצא בזה הנזר של הכהן הגדול: הוא אחד מבגדי הכהונה; אבל אין הכהן „מוכתר“ לכהונה גדולה אלא מתקדש עלידי שמן המשחה (ש"מ מ', יג, טו; ויק' ז', יב, ל; כ"א, י, יב). הכהן הגדול גם הוא „משיח“ (ויק' ד', ג, ה, טז; ר', טו). שימת „עטרה“ אינה ממליכה מלך ואינה מכהינה כהן. העטרה אינה אלא סימן של גדולה, ולא דוקא של המלך (עיין שה"ש ג', יא; איוב ל"א, לו; אס' ח', טו ועוד). פעולתו של זכריה היא „דרמטית“. היא אינה דומה למשיחת יהוא בידי שליחו של אלישע (מל"ב ט', א—ו) אלא לקריעת השלמה של ירבעם בידי אחיה (מל"א י"א, כט—לט).

זכריה עשה שתי עטרות, אבל הוא הזמין אל בית יאשיה רק את יהושע ולא את זרובבל. יש הקבלה בין הפעולה הדרמטית הזאת ובין פעולת המלאך במראה בג' ח ואילך. המלאך מתנבא ליהושע על „צמח“, ולפניו הוא שם את „האבן“, שנועדה ל„צמח“. וגם זכריה מבצע את פעולתו הדרמטית ביהושע, ולפניו הוא מתנבא על הופעת „צמח“. אלא שבנבואה זו כלולה נבואה גם על יהושע עצמו. זכריה שם עטרה אחת בראש יהושע. את השניה—כך יש

⁶³ גרסמן, Messias, ע' 257, חקרה 3, יודע אפילו מה אמר זכריה לזרובבל

בשעה ש„הכתירי“ אותו למלך: Ich kröne dich hiermit zum König. זה יפה בנרמנות. אבל היכן הדוגמא המקראית?

בהיכל ה'. בימי ממשלת „צמד" יבואו „רחוקים" (בני עמים רחוקים⁸⁸, שילוח אל ה', עיין ב', טו; ח', כ—ג) לבנות בהיכל ה', להגדילו ולפארו, ויש להשלים — לזכרון ולשם לעצמם (השוה יש' נ"ה, ה' ושם ס', י—ג) ⁸⁹. סוף טו תלוי קצת ברפיון, אבל אין סבה מספקת למחקר. הנביא מבטיח גדולות, אבל הוא מתנה את התנאי: כל זה יהיה, אם תשמעו בקול ה'. זהו מוטיב, שבו זכריה פותח את נבואותיו (א', ד), ובו הוא מסיים אותן (ז', ז—ד; ח', טו, יז). סוף טו הוא איפוא מעבר לו—ח'.

שאלת הצומות

הפרקים ז'—ח' הם קומפוזיציה נבואית, שהרקע שלה הוא המאורע, שסופר עליו בז', ב—ג. משלחת באה, כנראה — מבבל, „לחלות את פני ה'" ולשאל את הכהנים ואת הנביאים, אם יש עוד להמשיך לבכות ולצום בחדש החמישי, היינו — ביום שריפת בית המקדש. המשלחת באה בשנת ארבע לדירוש י'. הבית היה נבנה והולך זה כשנתיים, והגולה רצתה לדעת, אם כבר הגיע הזמן לחדול מלהתאבל על שריפתו. השאלה נגעה באמת בכל ארבעת הצומות, שנהגו לצום באותו זמן (עיין ז', ה; ח', ט). שאלת המשלחת עוררה, כפי הנראה, הד רב בעם. התוכחו על השאלה, אם עבר זמן הצומות עם תום

⁸⁸ עיין רד"ק לסקרא זה.

⁸⁹ בבית שני היו כלים וחלקי בנין, שעשו נדיבים ושנקראו על שמם (עיין יומא ג', י ועוד). — ואין זו נבואה מלפני ההחלל בנין חכית (עיין יפסן, מאמרו הנ"ל ב-ZAW, ע' 98; גלינג, מאמרו הנ"ל ב-V. T., ע' 33 ואילך).

⁹⁰ מכיון שהמשלחת שואלת במפורש על צום החורש החסישי, חרי אין להניח, שהיא באה לירושלים בתורש התשיעי. מפני זה אין לחשוב את התאריך שבו, א לתאריך בוא המשלחת מלא לתאריך של הנבואה. עיין ולחויזן, תרי עשר, ע' 186. ומטעם זה אין למחוק את הסלים, הית דבר ה' אל זכריה ב', א, כמו שעושים מרטי, מיצ'ל, ולין, הורסט, אליגר ואחרים. „וישלח" וגו' (כ) שיעורו: כי לפני זה שלח וכו'. השוה רד"ק. — על מיהות המשלחת הרעות חלוקות כיותר. היציג, מיצ'ל, ולין, הורסט, אליגר ואחרים חושבים ש, בית אלי הוא נושא הששטם: יושבי בית אל הם השולחים. אבל לשון זכר של הפועל מוכיחה, שזה פירוש כשל. הראב"ע תוספ, בית אלי כשם עצם פרטי. ואם כן, יש כאן שלשה שולחים. ויש מצרפים, כיתאלשראצרי לשם אחר, מאחר שכנתבי ייב מצינו שצית מורכבים מ, כיתאלי. אלא שהצירוף הזה הוא כלאים של שם שמי-מערבי עם שם כבלי. השואלים הם בלי ספק יהודים. „שראצרי" נותן מקום לחשוב, שהם היו מן הגולה הכבלית.

שבעים השנה, שקבע ירמיהו לתורבן, ובשים לב להצלחת בנין המקדש. והדיון הזה הוא רקע הנבואה בז'—ח'.

אולם טעות היא לחשוב, שזכריה משיב לשולחים על שאלתם ופוסק להם פסק הלכה. אין בדבריו שום פסק הלכה, לא בז', ה—ו, וגם לא בח'. יט. שאלת המשלחת והדיון בה שמשו רק רקע וגרם לנבואה. מפני זה אין לנתח את ז'—ח' מתוך חפוש התשובה על השאלה ואין לחשוב לחומר זר ונוסף כל מה שאינו קשור קשיר עם התשובה.⁶² רק ח'—ט—יז (ביחוד: ט—טו) הם גוף זר בנבואה זו, כמו שראינו למעלה. ט—טו מניחים מצב אחר ומן אחר: זמן ההיסוסים והחרדה של ראשית הבנין, בשנת שנים לדריוש, ומקומם אחרי א', ז. אבל שאר הדברים בז', ד—ח', כג הם נבואה אחידה המורכבת, אמנם, מיחידות נבואיות שונות. כי בנבואה זו יש מהלך רעיונות אחיד. האידיאה הראשית היא: הגאולה תלויה בתשובה מוסרית. האידיאה הזאת הובעה גם בח', טז—יז, ואולי גם זה גרם לכך, שלח', ט—יז נקבע מקום כאן.

בנבואה אפשר להבחין חמש חוליות: (א) ז', ד—יז; (ב) ח', א—ג; (ג) ח', ד—ח; (ד) ח', יח—יט; (ה) ח', כ—כג. בחוליה ראשונה יש הטעמה אחת של כה אמר ה' (ז', ט), בחוליה שניה — שנים (ח', ב, ג), בשלישית — שלש (ד', ג, ז); ברביעית — אחת (י), בחמישית — שנים (כ, כג). בחוליה הראשונה הובעה דרישת התשובה המוסרית: משפט, אמת, חסד, רחמים. החוליה השניה חותמת באמת וקודש (ח', ד), השלישית — באמת וצדקה (ח), הרביעית — באמת ושלוש (יט), החמישית מתארת שלום עמים.

בשאלת המשלחת הבבלית יש צד פולחני וצד אסכטולוגי. בשאלה הובעה החשבה מיוחדת של הצום והאכל. הצום נחשב לאמצעי של כפרה וריצוי-אלהים. מלבד זה הובעה בשאלה תהייה כלפי העתיד: ההגיעה באמת שעת הרצון והחסד? העבר הזעם? אחרי שבעים שנה של צומות — היש תקוה? על הלך רוח זה מגיבה הנבואה של זכריה.

ברוח התורה המוסרית של הנביאים הוא מזהיר מפני החשבת הצום כשהוא לעצמו כאמצעי של כפרה. הערכה כזו של הצום מאפילה על דרישת התשובה האמתית: התשובה לצדק, אמת, ורחמים. דברי זכריה על הצום מושרשים בתוכחת ירמיהו ליהוויקים (כ"ב, יג—יז) ובתוכחת יש' השני על הצומות (יש' נ"ח). שאלת הצומות מטרידה את העם. אבל אין זו השאלה

⁶² עיין הנהח של אלי גר, ביאורו, 123 ואילך. ועיין אייספלדט, *Einführung*.

בימיו ימוש עוון הארץ (ג, ט). אולם הטובה שלעתיד לבוא לא תהיה לישראל בלבד. הטובה תהפוך את לב העמים. הם ילכו אל ה' (ב, טו). בזכ' ב, טו אנו מוצאים יעוד, שדוגמתו אנו מוצאים רק ביש' י"ט. כד—כה: הגויים יהיו לה' "לעם". ועם זה אין גם זכריה מגיע לשיא של יש' ב, ב—ד. ירושלים היא מרכז לעמים רבים וגויים עצומים. אבל הם יבואו לא ללמוד תורה ולשם מלכות השלום, אלא "לחלות את פני ה' ולבקש את ה' צבאות" (ח, כא—כב). הם ירצו להיות שותפים בטובת ישראל (כג). אמנם, האידיאל של השלום כלול בלי ספק גם הוא ביעוד הזה.

הכהן ליד המלך

בתיאורי־העתיד של זכריה, אף־על־פי שהם מתוארים על רקע התקופה לתקומת מלכות בית דוד, משתקפת בכל זאת המציאות החדשה של ימי בית שני: זכריה הוא הראשון המעמיד ליד המלך את הכהן הגדול כמין שני־למלך.

בס"כ לא ניתן לכהן הגדול תפקיד כזה: אין לכהן שום חלק בשלטון ליד הנביא המנהיג. הכהן רק שואל למנהיג במשפט האורים (במ' כ"ז, כא). בימי בית ראשון היו הכהנים הגדולים משרי המלך. לפעמים היה הכהן מורה למלך (מל"ב י"ב, ג). בחוקת יחזקאל (מ—מ"ח) לא נזכר הכהן הגדול כלל. אולם בראשית בית שני יהושע, הכהן הגדול, מופיע כראש העדה ליד זרובבל (עד' ג, ב; ח; ד, ג; ה, ב; חגי א, א, יב, יד; ב, ב, ד). הכהן הגדול לא היה עדיין ראש האומה. אבל הורגש, שאין מעמדו דומה למעמד הכהן בימי בית ראשון. זרובבל יכול היה למלא רק תפקיד של נציג המלך האלילי. מלכות בית דוד היתה באותה שעה רק חלום. הפחה הפרסי מבית דוד היה בודאי דמות חשודה בעיני השלטון, ומפני זה לא היה מעמדו איתן. העדה היהודית היתה בעיני השלטון הפרסי עדה דתית. ניתן לה "רשיון" לבנות בירושלים מקדש לאלהיה ולחדש את פולחנו. ראשותו של הכהן הגדול נבעה איפוא באופן טבעי ממהותה המיכרת של העדה.

זכריה, כחגי, מביע את הלך־רוחה המשיחי־הנסתר של האומה היהודית. הוא מבשר את הופעת "צמח". אבל הוא מרגיש, שבפועל הכהן הגדול הוא מנהיג לאומה ליד זרובבל. ואת הראשות הזאת הוא רואה בעין טובה. הוא נבא, שגם כשיופיע "צמח", והוא ישא הוד וישב על כסא מלכותו, ישב גם הכהן על כסא כהונתו, "רעצת שלום תהיה בין שניהם" (ו, יב—יג). המלך והכהן מסמלים שניהם את "שני בני היצור העמדים על אדון כל הארץ" (ד, יד). הוא מפאר את הכהן הגדול. הוא רואה אותו בקהל מלאכי מעלה, שומע

הנצחית והאמתית, אין „אלים“. שולט בה שלטון יחיד אל אחד, „אדון כל הארץ“. עיניו הן המשוטטות בכל הארץ (ד', י). מלאכיו הם השטים בכל העולם. זכריה רואה את המתרחש בבית דינו (ג'), ניתן לו להציץ לתוך היכלו (ד'). מלפני האל האחד יוצא משפט לכל הארץ (ה', א—ה). הוא המושל ב„ארץ שנער“ וב„ארץ צפון“, ושליחים יוצאים מלפניו לעשות שם את רצונו (ה', ו—ז, ח). הכח האלהי, שהמלכות האלילית בוטחת בו, אינו במציאות. את מלכות הארץ האלילית הקים באמת, „אדון כל הארץ“. והיא קיימת, ולא בא עליה עוד הקץ מפני הזעם, שזעם ה' את ירושלים בחטאה (א', יב).

גאולת ישראל כמציאות שמימית

באספקלריה חזונית זו זכריה רואה ומראה את גאולת ישראל כמציאות שמימית, כהתרחשות, שכבר התחילה להתרחש במלכות הרקיע. הרוכבים באו והודיעו, שכל הארץ יושבת ושוקטת (א', יא), שהמלכות האלילית איתנה. מלאך ה' מבקש רחמים על ירושלים ויהודה. ה' מבטיח לשוב לירושלים ולבנותה (א', יב—יז). „ארבעה חרשים“ יוצאים לגדע קרנות הגויים, שזרו את ישראל (ב', א—ד). מלאך נשלח למוד את ירושלים הגדולה שלעתיד לבוא, העיר, שה' יהיה לה חומת אש סביב (ב', ה—ח). במלכות הרקיע מלאכי עליון מעבירים עוון מעל הכהן הגדול הראשון של הבית החדש הנבנה והולך, מלבישים אותו בגדים טהורים, מובטח לו מקום בין המלאכים, מבשרת לו הופעת „צמח“, מלך העתיד, ניתנת לפניו אבן הפלאים, ועליה פתוח של שבע עינים, שנועדה למלך העתיד ושכחה ימלא את תפקידו כמבער הרשע (ג'). כבר יצאה האלה מלפני ה' לחטא את הארץ. הרשעה נלכדה, והיא נשלחת לארץ שנער (ה'). מרכבת רוח הצפון נשלחה לארץ צפון להניח שם את חמת ה' (ו', א—ח). הבית הנבנה והולך ראשיתו מצער. דלותו היא סמל שעבודם של ישראל. אבל בונה אותו מלכות הרקיע, והוא נבנה לפי דוגמא שלמעלה. בו סמל שמימי — המגורה בעלת שבע ה„עינים“. המלך והכהן, בוני הבית ושומרי משמרתו, הם סמל שני הזיתים הקוסמים „העמדים“ על אדון כל הארץ“ (ד'). ומפני זה עתידה מלכות הארץ עם מקדשי אליה להתמוטט בבוא היום, ובבית הזה, בית מלכות הרקיע, יהיה מקדש לכל העמים.

יחזקאל ראה את חורבן ירושלים בעיני רוחו כמציאות שמימית לפני שהחורבן נעשה מציאות ארצית. זכריה הראה לבני דורו באספקלריה חזונית את בנין ירושלים ואת גאולת ישראל ואת קץ המלכות האלילית כמציאות

שמימית. מראותיו הם סמל לאמונה המוצקה במלכות הרקיע ובמפלת האלילות, ותהיה מלכותה הארצית אדירה כאשר תהיה.

נצנוץ האפוקליפטיקה. המלאך הפותר

היש להכליל את מראות זכריה בנבואה האפוקליפטית?
בס' זכריה אין נבואה פרספקטיבית, שהיא מדתה האפיינית של האפוקליפטיקה. זכריה אינו נבא על מלכויות מתחלפות, אינו מעביר לפני עינינו סרט של תקופות. הוא נבא רק על מלכות זמנו — "בבל" או "ארץ צפון" (היא פרס). האופק ההיסטורי שלו הוא אחיד, כמו בכל הספרות הנבואית. אולם יש בנבואתו אותות המבשרים את הולדת האפוקליפטיקה. מופיעה כבר כאן השאלה המרכזית, שהטרידה את החזנים האפוקליפטיים: מפני מה גאולת ישראל מאחרת לבוא? השאלה קשורה כאן ב"קץ" קבוע: ב"שבעים שנה". המלאך שואל: "עד מתי אתה לא תרחם את ירושלים ואת ערי יהודה, אשר זעמתה זה שבעים שנה?" (א', יב). עוד אין חישוב הקץ, אבל יש כבר שאלת הקץ.

במראות זכריה מופיע בפעם הראשונה המלאך הדובר, הפותר מופל־אות, שהוא דמות קבועה בספרות האפוקליפטית. מופלאות זכריה אינן סמלים־חידות פשוטים מעין אלה שבמראות עמוס וירמיהו. זכריה רואה תופעות שמימיות מורכבות ומסתוריות. ולא את משמעותן הסמלית אין הוא מבין, אלא אין הוא יודע את טיבן. רובן התרחשויות או תופעות שמימיות־ריאליות, שאין הוא יודע פשרן ותכליתן. הלא הן: הרוכבים, הקרנות, החרשים, המודד, האבן, פתוחי העינים, המנורה, שבעת הנרות, שני הזיתים, המגילה, האיפה, האשה, הטסת האיפה, המרכבות. לכל אלה זכריה מבקש הסבר. מופלאות מורכבות כאלה אנו מוצאים גם באפוקליפטיקה, והמלאכים הדוברים מסבירים אותן לחזנים.

מטבע חזונות זכריה

זכריה כחווה שונה לגמרי מיחזקאל. זכריה אינו מתאר זעזועים אכסטטיים, חרדה, נפילה על פניו, ריצה וכו'. אין הוא נשא ברות, "במראות אלהים". נראה, שהוא רואה את המראות במצב של אכסטזה קלה, של מין תרדמה. הוא רואה את המראות בלילה (א', ח), המלאך מעיר אותו, "כאיש אשר יעור משנתו" (ד', א). המלאך כאילו מגלה עיניו ו"מראה" לו את המראות ממרחק, ממקום שהוא שם. הוא רואה הרבה תנועה, של רוכבים, הולכים, עפים, יוצאים, אבל הוא עצמו רק רואה. המראות הם כולם נחמה

וטובה, ומפני זה אין בהם ההתרגשות הסערה שבמראות יחזקאל (ח—י"א).
 בין יחזקאל לזכריה נתרחשה תמורה גדולה בתיאורי התגלות האלהים.
 בתיאורי יחזקאל אין האל מתהלך עוד עלי אדמות כמסופר בבר' י"ח או
 בשופ' ו', ואף אינו מופיע בסערה כמו במל"א י"ט, יא—יב או באיוב ל"ח.
 א; מ', ו. אבל יורד הוא ממרומיו, ברוב פאר, בכל הדר המרכבה הקוסמית
 (יחז' א'; ג', יב, יג; ח—י"א; מ"ג, ב—ה; מ"ד, ד). זכריה אינו מתאר התגלות
 אלהים כלל, אף־על־פי שהדבור מתגלה אליו. הוא רואה תנועת מצויים
 שמימיים מסביב להיכל שלמעלה. דבר ה' נמסר לו. אבל את הופעת אלהים
 אין הוא רואה. אלהים שוכן בחביון מעון קדשו. זכריה רואה את ה"עומדים"
 על ה' (ג', ד, ז) ואת ה"מתיצבים" עליו (ו', ה), אבל לא את האל בין
 העומדים עליו כמיכיהו (מל"א כ"ב, יט) או כישעיהו (ו', א—ב). הוא מתאר
 בית דין שלמעלה, אבל פועלים בו רק המלאכים (ג'). יש בין מראותיו מראה
 הטבוע במטבע האפוקליפטיקה התיורית: במראה המנורה נתן לו להציץ
 להיכל שלמעלה ולגלות משהו ממסתריו. אם נכונה ההנחה, שהפסוקים ה—י
 אינם מגוף המראה, הרי יש כאן מראה, שבא לתאר משהו מן ההיכל בסגנון
 האפוקליפטיקה התיורית. אמנם, הכוונה היא אף כאן נבואית: עדוד בנין
 הבית על ידי גלוי מהותו המסתורית. ומפני זה אפשר לומר, שנבואות זכריה
 שייכות הן עדיין כולן לגוש הנבואה הקלסית¹⁴.

¹⁴ השוה למעלה, כרך נ', ע' 17

ז. עזרא

בין תקופה לתקופה

על תקופת זמן של כששים שנה (משנת 516 עד שנת 458) אין לנו שום ידיעות. מה היה לזרובבל וכיצד נדחה בית דוד ממעמדו, אין לנו יודעים. אין לנו שום ידיעה על קורות היהדות בארץ־ישראל. בדנ' א—ו' ובמגילת אסתר משתקף בודאי משהו מקורות היהודים בגולה באותה תקופה. אבל על ארץ־ישראל אין שום ידיעה.

בגמר זמן זה נשלמה הטמיעה הפנימית ההדדית של היסודות האתניים השונים, שמהם נתהוו ה"כותים" (השומרונים). בימי רחום (עז' ד, ח ואילך) השומרונים עדיין מפולגים לחטיבות אתניות שונות, ל"אומות" שונות, והם זוכרים עדיין את יחשם הלאומי והארצי הישן. בשמונים־תשעים השנה שעברו מראשית שיבת ציון עד עליית עזרא ונחמיה, נטשטשה ונעלמה מהם לגמרי הכרת היחש האתני הישן. נולד דור שלישי ורביעי, ודורות אלו בקשו להיות "יהודים". הרצון להתיהד דחה את הכרת היחש הגויי. אבל בזמן זה הם עדיין חפצים להיות "יהודים", ועדיין לא נולדה האידיאה, שהם בני יוסף. אין להם מקדש בהר גריזים. מרכזם שומרון ולא שכם. הם מבקשים חלק ונחלה בירושלים. הם גם מצליחים להתחתן במשפחות יהודיות.

עזרא הסופר

בשנת שבע לארתחששתא הראשון (ב־458) עזרא עולה לירושלים. עזרא הוא כהן וסופר. הוא "ספר מהיר בתורת משה" (עז' ז, ו), "ספר דברי מצות ה' וחקיו על ישראל". זאת אומרת: הוא חכם היודע את תורת משה, היודע לכתוב אותה, לפרש וללמד אותה. זוהי גם משמעות התואר באגרת המלך בעז' ז, יב, כא: "ספר דתא די אלה שמיא". שום ראיה אין לדבר, שתואר זה מסמן פקידות ושעזרא היה פקיד של מלך פרס, מזכיר או מיניסטר לעניני היהודים במלכות פרס, מעין "ריש גלותא"¹. "דת" האלהים, שעזרא הוא סופרה, היא בידו (יד). היא לא משרד אלא ספר, שעזרא מוליך לירושלים. היא נקראת גם "חכמת" האלהים

¹ זוהי דעתו של ש. ד. ר. Esra, ע' 39 ואילך, 48 ואילך. ממנו קבלו אחרים. עיין רודולף ביאורו לעז' ונח' ע' 73.

- II, Babylonien, 249, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

הספר, מלומד בחכמת הנסתר, ומפני זה הוא יודע לעשות נפלאות¹². שבחו של הכהן החכם נפֿרֿֿֿחו, שהוא „סופר מהיר אצבעות“¹³, דבר אין לו עם מעמד בירוקרטי, אלא הוא בא להטעים אחת מסגולותיו האישיות. התואר „ספר דתא“ באגרת המלך מקביל ל„סופר המספרים“ או ל„סופר הספר“ וכו' ומסמן את האוביקט, שהוא מומחיותו של עזרא. ומפני זה אין כל טעם לטענה, שבעז' ז', יב, כא התואר „כהנא“ מסמן את מעלת עזרא בעדה היהודית, ואילו התואר „ספר דתא די אלה שמיא“ מסמן את „מעמדו בבירוקרטיה הפרסית“¹⁴. באמת מסמן התואר הראשון את יחשו ומעלתו ההירוקרטית, והשני — את מעלתו האקדמית. תרגומו והסברו של התואר בעז' ז', ה יא הוא לא מוטעה¹⁵ אלא מדויק בהחלט.

הסופר בישראל בימי קדם. שני הכתב בימי עזרא

שאלה אחרת היא, מהי ראשיתו של התואר „סופר“ במובן חכם או מלומד בישראל. ההיה עזרא הראשון, שניתן לו בבבל תואר זה במובנו האקדמי בהשפעת שמוש הלשון, שהיה רווח במזרח? או שהיה לתואר הזה מובן אקדמי גם בישראל כמו בכל המזרח?

במקרא נסמך הכנוי „סופר“ בפירוש למקצוע רק בפירוט תארו של עזרא, ורק בעז' ז' (ה יא, יב, כא). בשאר המקומות עזרא נקרא „הסופר“ סתם (נח' ח', א ד, ט, יג; י"ב, כו, לו), ולא היינו יכולים לדעת מן הכתובים האלה, מה היה מקצועו. וכן בא הכנוי „סופר“ בכל שאר המקומות במקרא בלי סמיכות למקצוע. מתוך החומר המקראי אפשר ללמוד, שה„סופר“ היה פקיד (ש"ב ח', יז ועוד) או לבלר מומחה (תה' מ"ה, ב; יר' ל"ו, כו, לב). אולם מכיון שבכל המזרח היה למוד מלאכת הסופר קשור בלמוד ספרות וחכמה,

¹² שם, 65—69.

¹³ שם, 153.

¹⁴ עיין שדר, Esra, ע' 43.

¹⁵ שם, 49—51. — קיטל, III, Geschichte, 577. 580 ואילך, טוען גם הוא,

שה„סופר“ היה ראש „משרד“ ושעזרא עמד בראש איוה מוסד רשמי, שעסק בעניני היהודים. ראיה הוא מכיא (577) מן הכטוי „סיפר מהיר כחורת משה“ (עז' ז', ו), שלדעתו משמעותו היא: סופר ליד חורת משה (Schreiber beim Gesetz). את הכיאוור המקובל (סופר בקי כחורת משה) הוא סננה כחריפות כסלוף חפוט. אולם ביאוורו של קיטל אפשרי רק בתרגום גרמני. כאמת הביית של „כחורת“ תלויה ב„מהיר“. השוה: איש מהיר במלאכתו (סש' כ"ב, כט).

יש להנחית, שגם בישראל היתה לתואר „סופר“ משמעות אקדמית ושהוא שמש כנוי לבעלי מקצועות מסוימים בספרות וחכמה. אלא שאין אנו יכולים להבחין בזה בשל מנהג הלשון המקראית להשתמש בכנוי „סופר“ באופן סתמי. מיר' ח', ח—ט אנו רשאים ללמוד בכל אופן, שכבר בימי בית ראשון נקראו יודעי התורה גם חכמים גם סופרים: „איכה תאמרו חכמים אנחנו ותורת ה' אתנו? אכן לשקר עשה עט, שקר ספרים! הבישו חכמים וגו'“. יש יסוד להנחית, שאנשי ה„עט“ וה„סופרים“ הם הם ה„חכמים“ המתפארים בתורה שבידיהם. ועם זה נראה, שהכנוי „ספר חכים“ נתפרד בישראל לשנים: המאומן או המלומד נקרא בדרך כלל חכם, ואילו מי שתפקידו היה קשור באופן בלתי אמצעי ברישום וכתביה נקרא במיוחד סופר.

אפשר, שעזרא נקרא סופר גם משום שהיה לבלר מאומן, והתואר סופר רומז על מפעלו הגדול כלבלר: על שנוי הכתב. עזרא בחר בכתב החילוני הארמי (ה„אשורי“), שהיה רווח בגולה, וכתב בו את התורה, שעד אז היתה כתובה בכתב עתיק, כדי להקל על הקנייתה לרבים¹⁶. מפני זה

¹⁶ כך לפי המסורת של חז"ל, עיין סנהדרין כא—כב: ראוי היה עזרא, שנתן תורה על ידו וכו', ואף על פי שלא נחנה תורה על ידו, שנתנה על ידו הכתב וכו'. ועיין תוספתא סנהד' ד': ירוש' מגילה עא, טורים ב—ג. לפי מסורת אנדה זו „ניתן“ הכתב על ידי עזרא, היינו: שנתגלה על ידו כתב חדש בלתי ידוע (או, לדעה אחרת, כתב עתיק שנשכח). אנדה זו נשתמרה גם כחזון עזרא י"ב, מכ (השטח סופריו של עזרא כתבו, לפי הסורי, „כיוכלא ככהיכתא דאהותא אידין דלא ידעין הווי“: בסדרה בכתב של אותיות אשר לא ידעו. הם כתבו איפוא ברוח הקודש בכתב, שנתגלה רק אז). המסורת, שעזרא שינה את הכתב, ידועה גם לאור יג נס ול היירונימוס, עיין שדר, Esra, ע' 55. הערה 2. ונראה, שיש יסוד למסורת זו. העובדה, שחזרת השומרונים כחוכה בכתב העברי העתיק, אינה ראייה, שהכתב האשורי נחבול רק אחרי הפילוג השומרוני (כתקופה היוונית). הכתב החדש לא דחה ודאי מיד ולחלוטין את הישן (כמו שאנו למדים מן המסבעות). השומרונים בחרו בכתב הישן, כדי להטעים את קדמות המסורה שלהם (השוה שדר, שם, ע' 55—56). ולסיכך אף אין מכאן ראייה, שהשומרונים קבלו את התורה עוד לפני עזרא (סנל, מבוא, ח"ד, ע' 850). — לדעה מור-סיני, הלשון, ע' 102—142, אין ה„כתב“ בדברי חז"ל הנ"ל מכוון לצורות האותיות, אלא משמעותו: הספר, התורה. עזרא לא שנה את הכתב העתיק, אלא העלה כידו מבבל ספר תורה מדיקדק, טופס „אשורי“, ודחה את הטופס המויוף של השומרונים וכו'. אולם הסבריו של מור-סיני לרברי חז"ל קשורים בטענה, שכלשון המשנה „כתב“ אין פירושו צורת האותיות, ו„עברית“ אין פירושו לשון הקודש (ע' 109 ועוד). ושענה זו אינה נכונה.

הוא היה לא רק חכם התורה אלא גם סופר במובן מיוחד — מחדש כתבת. מכל מקום לא היה עזרא כחכם וסופר תופעה חדשה בישראל. הכהנים „תופשי התורה“ היו חכמי התורה וסופריה (יר' ב, ח; ח, ח), ובפועל היה תפקידם תפקיד חכם-התורה-הסופר המאוחר, עיין דב' י"ה, ט—יא, יח; כ"ד, ח—ט; ל"א, ט; ל"ג, י. אלא שעזרא הופיע כנושא אידיאה חדשה (או ישנה-חדשה), ומפני זה נעשתה פעולתו נקודת-מפנה בתולדות ישראל.

עליית עזרא. אגרת ארתחשסתא

עזרא עלה לירושלים בראש שיירה חדשה של עולים. הרכבה היה מעין הרכב העלייה של ימי זרובבל: היו בה כהנים, לויים, ישראלים, נתינים. אין ספק, שהיה קשר בין ארץ ישראל ובין הגולה ושהעלייה הזאת מטרתה היתה לחזק את כחו של הישוב ולפאר את בית המקדש. השיירה הביאה תרומות מאת המלך ויועציו ומאת יהודי הגולה (ז', טו—טז; ח, כה). הביאה משרתים למקדש (ח, טו—כ), אגרת של זכויות מיוחדות למקדש ולעובדיו (ז', כא—כד). אבל כל אלה לא היו המטרה העיקרית של עזרא. בנפשו של עזרא פועלת אידיאה חדשה: הוא מתכוון לאסוף את מגילות התורה ולגבשן כספר נחתם, לעשות את הספר קנין העם, להעמיד את חיי העם, בארץ יהודה ובגולה, על התורה. הוא עולה לא כנשיא ולא ככהן אלא כסופר מהיר בתורת משה.

לפי עד' ז', יב—כח הביא עזרא אגרת-הרשאה של ארתחשסתא. לפי ז', יד נשלח עזרא ליהודה מטעם המלך. אבל באמת לא בא עזרא כדי למלא שליחות של המלך. בימים ההם ובתנאים ההם לא היתה שום פעולה ביהודה אפשרית בלי הרשאה מאת המלך הנכרי ובלי סיוע החוגים הקרובים למלוכה. בהרשאה כזו באו ששבצר, זרובבל, נחמיה וגם עזרא. פעולתו של עזרא היתה במהותה רחוקה ביותר מהבנת המלך האלילי, אבל היא נשענה בהכרח על הרשאה מאת המלך. יש חושבים את אגרת ארתחשסתא בעז' ז' לזיוף.

עיין סכנת סופרים א', הלכה ו': „כחב בכל לשון, בכל כתבים, לא יקרא בה, עד שתחא כתובה אשורית“. ושם, הלכה י': „כל התורה כולה עברית היא, אלא שיש בה דברים של תרגום, עברית אל וכתוב תרגום“ וכו'. וכשנה ימים ד', ה': „תרגום, שכתבו עברית, ועברית שכתבו תרגום, וכתב עברי, אינו מסבא את הידים“. וכן כאבות ה', ו לפי פירושו הנכון של רש"י בספחים נד, ע"ב. וכן בכמה מקומות אחרים. וכן ברור הדבר מסכת ענינים בדברי חז"ל הנ"ל על שנוי הכתב בימי עזרא (סדרי ר' יוסי ור' לוי, מן הראיות מו"ט העמודים ועוד), שהכוונה לשנוי האל"ף ב"ת. ואין כאן מקום להאריך בזה.

ביחוד — מפני שהיא משתמשת בדמויים יהודיים¹⁷. אבל אף אם היא מזויפת, הרי ברור, שבלי רשיון — מעין האגרת הזאת — מאת המלך לא היתה עלייה כזו אפשרית. עזרא מקבץ עולים, אוסף כסף וזהב וכלים, מסדר מחנה, יוצא לדרך ארוכה בשיירה גדולה. הוא מתכוון לפעולות מסוימות בירושלים, שתהינה אולי לא לפי רוח השליטים במקום. אי אפשר להניח, שהיה יכול לפעול בלי אגרת מעין זו שבעז' ז', ולוא גם שונה ממנה בפרטיות. אולם אגרת כזו יכולה לשמש לו באמת רק משען חיצוני-רשמי. שאיפתו האמתית לא יכולה להשתקף כמו שהיא באגרת המלך. גם כאן מופיעות לעינינו שתי דמויותיה של היהדות: החיצונית והפנימית, הפולחנית והדתית-המשיחית. אגרת המלך יודעת רק את הצד החיצוני של מפעל עזרא.

אגרת המלך ופעולתו הריאלית של עזרא. המלך הפרסי והיהדות

האגרת מרשה לאסוף תרומות בשביל המקדש, מקציבה תרומה מאוצר המלך, משחררת את עובדי המקדש מתשלום מסים, מיפה כחו של עזרא למנות שופטים ליודעי דתי אלהיו וללמד אותם לשאינם יודעים, היא נותנת תוקף מלכותי מסוים לדתים אלה. בעז' ח' מסופר, שעזרא הביא את התרומות. אם שוחררו עובדי המקדש ממסים, אין אנו יודעים. אם מנה עזרא שופטים, לא סופר. ובכלל יש להטעים, שכל מעשי עזרא, שמסופר עליהם בעז' ח'—י ובנח' ח'—י, אינם נשענים על האגרת¹⁸.

האגרת היא בטוי אפיני ליחס המלך האלילי אל היהדות. התורה היא „דת“, אוסף של חוקים, ענין לשופטים ודיינים. היא מקבילה ל„דת המלך“, לחוקים המוטלים חובה על כל נתיניו, ויש לה תוקף רק עד כמה שאינה פוגעת בהם¹⁹. אין מכאן ראייה, שתפיסת התורה כ„גומ'ס“, כ„חוק“ (הר'וחת

¹⁷ כך קינן, ולחיוון, קוסטרס, גרץ ועוד, וכן גם כמה מן החוקרים האחרונים. נגד זה: פייאר, Entstehung, ע' 60—65; שדר, Esra, ע' 55.

¹⁸ גם לא איומית-העגשים שבעז' י', ח (נגד רודולף, ביאורו, ע' 76; קלוזנר, היסטוריה, ח"א, ע' 267). הכרוז מוכיר את „עצת חוקנים“ ולא את דבר המלך. אלא שבצדק טוען רודולף (שם), שאין זה מוכיח, שהאגרת היא ויף. יש להניח, שאילו תיחה ויף, היתה פתאימה יותר למציאות.

¹⁹ „דתא די אלהך ודתא די מלכא“ (וי, כו) אין פירושו: דת האלהים, שהיא גם דת המלך (כלומר: המאשרת בזה מטעם המלך), כביאור חרווה. הכוונה לשתי „דתות“ מקבילות: חוקי התורה וחוקי המלך. פל ביוס, קדמוניות יא, ח', א תרגם

בנצרות) היא תפיסה יהודית עתיקה²⁰. אין זו אלא השגה של נכרי או הסבר יהודי לשבר אוננו של נכרי. התורה כללה קוסמוגוניה, היסטוריה, ברית, אמונות ודעות, יעודים משיחיים ועוד. אולם למלך האלילי היא קובץ של „דתים“ המשלימים את דתיו שלו. למלך האלילי אפשר היה לגלות רק את דמותה החיצונית של התורה. מבפנים כללה התורה את אמונת היחוד, את שלילת האלילות (גם האלילות של המלך), את האמונה בבחירת ישראל, בזכות רבנותו בארץ ישראל, במלכות ישראל, בקבוץ גלויות, את הכתמת העמים האליליים (ובכלל זה גם עמו של המלך) כעמי תועבות. פעולה כגון הוצאת הנשים הנכריות, שבצע עזרא, לא עלתה על דעתו של ארתחששתא. מלכי פרס עצמם היו „אוניברסליסטים“ ביחס לנשים. הדעה, שנשיאת נשים מבנות הגויים היא חטא ומקור זעם אלהים, זרה היתה לגמרי למלך. דבר זה בלבד מוכיח, שפעולתו האמתית של עזרא היתה בספירה הפנימית, הנסתרה, שהמלך לא ידע אותה כלל. המלך אישר רשמית את „דת אלהי השמים“, כדי לספק את דרישתה של היהדות להכיר בה כעדה פולחנית עצמאית. אבל טיבה של „דת“ זו נשאר זר לו לגמרי.

גם נחמיה, שפעל כפחה פרסי ממונה מטעם המלך, בצע באמת רק את בנין החומה בכח רשיונו של המלך. אבל שאר מעשיו (שמיטת החובות, האמנה, גירוש טוביה, ההגנה על השבת וכו') הוא עשה כמבצע רצונה של היהדות הנאמנה והקנאית ולא בתוקף רשיון המלך.

ומפני זה יש לראות כשטחית ביותר את הדעה, שארתחששתא הרא-שון „יסד את היהדות“, שהעדה בארץ ישראל לא היתה מקבלת עליה לעולם את התורה „אילולא הוכרחה לכך“²¹, שהיהדות „נוצרה בשם המלך הפרסי ובכח תוקף מלכותו“²². המלך האלילי לא ידע כלל מה הוא „מיסד“ ומה הוא „יוצר“ ב„תוקף מלכותו“. היהדות היתה זקוקה ושאפה תמיד לאישור מסוים של עצמאותה מטעם השלטון, אבל היא נוצרה והיתה קיימת תמיד בכח שאיפתה הפנימית. היא היתה קיימת גם בלי אישור השלטון ואף בשעה שהשלטון נלחם בה וגזר עליה שמדות. היא היתה קיימת גם אחרי שארת-

יפח: חוק האלהים או חוק המלך. לפי תפיסת המלך באגרת זו שתי „דתות“ משלימות זו את זו ובחלקן אולי גם חופפות זו את זו.

²⁰ כמעט שדר, Esra, ע' 44 (נדר הרפורד).

²¹ מייאר, Entstehung, ע' 70.

²² שם, 243.

חששתא וחוקיו ותוקף מלכותו עברו ובטלו מן העולם. הדעה הזאת היא אין בה אף קורטוב של הבנה היסטורית.

השיירה. עזרא מחפש לויים

באחד בניסן השיירה מתחילה להתלקט (עז' ז', ט). העולים נקבצים ליד „הנהר הבא אל אתוא” (ח', טו). עזרא עורך מפקד, והוא רואה, שבין העולים אין לויים. הוא שולח אנשים אל „אדו הראש בכספא המקום” לבקש, שישלחו לו לויים — „משרתים לבית אלהינר”²³. מביאים לו שלשים ושמונה לויים (ח', טז—יט)²⁴. את הבאת הלויים המעטים הוא חושב לחסד אלהים (ח', יח). כמו בימי עליית זרובבל כן גם עתה הלויים מעטים במספרם. על טעם הדבר כבר עמדנו. לא שהלויים לא רצו לעלות; לכך לא היתה שום סבה. אלא שהלויים הקדמונים נשתקעו במשך הדורות. הם לא מלאו שום תפקיד במקדשים בימי בית ראשון, ובמשך הזמן נטמעו בשבטים ונשארו מהם מתי מספר. אבל בס"כ הלויים הם מעובדי המקדש, ועזרא אינו

²³ ח', יו. במקום „אחיו הנתינים בכספא” (קרי) צ"ל (על פי הנוסחא בעז' ח', טח) „נְאֻחֵי הַנְּתִינִים” (כתוב), כלומר: הנמצאים, היושבים בכספא, השוה נח' יב, ד. — בח', טו מדובר רק על חדר „בני לוי” ולא על חדר נתינים. הנתינים היו עבדי המקדש, ומקום עבודתם היה המקדש, ואותם כודאי לא היה צריך לחפש. „ומן הנתינים” בפסוק כ הוא המשך לפסוק יד: „ומן הנתינים היו כמתנה וכו'”. „ומן הכסוי” כלם נקבו בשמות” (כ) נמצאנו למדים, שהיתה בידי עזרא רשימה של ראשי האבות לנתינים (השוה ב', מג—נח), אלא שהשמיט אותה. עזרא מפסיק את פירוט ראשי האבות, כדי לספר על הבאת הלויים במקום הקבוע: לפני הנתינים. אבל כ הוא לא מספור ההבאה.

²⁴ מביאים לעזרא שתי חטיבות של לויים, שאת האחת הוא מיחש על „מחלי בן לוי” ואת השניה על „מררי” (ח', יח—יט). יחש זה מעורר תמיהה, מאחר שלפי שמי' י', יט: כמ' ג', ב ועוד גם מחלי הוא בן מררי. יש גורסים על יסוד הנוסח בעז' החיצוני „חנן” (נח' י', יא) או „כנני” (שם ט', ד) במקום „מררי” (עיון רודולף, ביאורו, ע' 81). אולם אין זה תקון הכרחי. „מחלי בן לוי” אינו אלא קצור של „מחלי בן מררי בן לוי”. החטיבה השניה היא באמת מבני מושי בן מררי, אלא שקיצר וכתב „מררי”. קפיצה כזאת מצאנו גם בעז' ח', ב: במקום ליחש את שתי משפחות הכהנים על אלעזר ואיתמר הוא מיחש אחת על איתמר ואחת על פינחס בן אלעזר. דילוגים על חוליות יחש אנו מוצאים בספרים אלה בכמה מקומות. אלא שככתוב שלנו הדילוג והקפיצה גורמים מבוכה מיוחדת.

יכול לותר עליהם. מפני זה הוא שולח לחפש אותם, והוא מודה לאלהים על שנמצאו לו לויים אחדים.²⁵

השיירא של עזרא יוצאת לדרך הארוכה והמסוכנת בלי לווי צבאי. עזרא מספר, שהוא בוש לבקש חיל ופרשים מן המלך, מאחר שהוא הטעים למלך את האמונה בעצמת יד האלהים ובהשגחתו (ח', כב). זה מראה מה עמוקה היתה אמונתו של האיש. עזרא קורא צום על הנהר אחוא. את התרומות, שאסף בשביל המקדש, הוא מוסר בידי ועדה של כהנים ולויים. בשנים עשר בניסן השיירא יוצאת לדרך (ח', לא). באחד באב היא מגיעה לירושלים (ז', ט). את התרומות מוסרים לממונים שבמקדש (ח', לג—לד). העולים מקריבים קרבנות על כל ישראל. את האגרות, שהביאו מאת המלך, הם מוסרים לפקיד המלך ב"עבר הנהר" (ח', לה—לו).

בין אב לכסלו

אין ספור מפורט על מעשי עזרא בין חודש אב לחודש כסלו (י', ט). שבו התחילה פעולת גירוש הנשים הנכריות. יש סבורים, שהמסופר בח' לה—לו אין בו כדי לפרנס זמן ארוך כל כך. יש קובעים בין ח' לט' את נח' ח', וזה ממלא, לפחות, חלק מן הזמן הפנוי²⁶. אבל אין הטענה נכונה. אגרת המלך מלאה ידו של עזרא לדרוש מאוצר המלך ב"עבר הנהר" תרומת כסף וחטים ויין ושמן (עז' ז', כ—כג). יש להניח, שעזרא נסה, לפחות, לקבל את התרומה הזאת או חלק ממנה ונפגש לשם זה עם הפקידים הנוגעים בדבר ואבד לא מעט זמן בסחבת המזרחית. מלבד זה שחררה האגרת את עובדי המקדש מן המסים (כד). זו היתה, כנראה, פריבילגיה חדשה, היה מן הצורך לסדר רשימת העובדים, להגיש אותה לרשות, לקבל אישורים

²⁵ הספור האפני והמיוחד במינו הזה הוא לדעת נוט, Studien, ע' 125, "ספור מזור", שהמציא בעל ד"ה סתוך כך, שכרשימה בעז' ח', א—יד לא היו לויים. אולם כד"ה חרי יש שמע עצום של לויים, ואיך עלה על דעתו של המחבר להמציא ספור כזה במקום להשלים את חרשימה?—להלן מוען נוט, שהלויים, שהובאו לעזרא, לא נקבו בשמות. אמנם, ביח—יט יש שמות, אבל זה לא סועיל: הם חוספה (כמו גם השמות כמו). חוספה מאוחרת עוד יותר הוא כ: על הנתיבים. לפה חוסיפו, אין לדעת. — נוט, בעל ה"חוספות" וה"חוספות המאוחרות יותר", לא עמד על ערכו ההיסטורי של הספור הזה.

²⁶ עיין רודולף, ביאורו, ע' 85 (נגד קייל וברחולט); קיטל, III, Geschichte.

ותעודות של שחרור ממסים. הכהנים והלויים היו מפוזרים בישובים שונים, ורשומם דרש גם הוא זמן. לשם פגישה עם הפקידים הגבוהים היה צורך גם לבצע נסיעות. זמן של ארבעה חדשים וחצי אינו רב מדי בשביל פעולות מיגעות אלה. פעולות אלה הן שנרמזו בח', לו, ועליהן נאמר בט', א: „וככלות אלה“.

הספור על הוצאת הנשים הנכריות

לפי הספור שבידינו היתה פעולתו הפומבית היחידה של עזרא לפני עליית נחמיה הוצאת הנשים הנכריות (ט—י). את שאלת נישואי התערובת לא עזרא עורר. עוררו אותה השרים. הם נגשו אליו וספרו לו, שהעם והכהנים והלויים נשאו להם ולבניהם נשים מבנות עמי הארצות, „ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה“. עזרא נסער למשמע הדבר הזה. הוא קורע את בגדו ומעילו, מורט משער ראשו וזקנו, יושב בתענית עד הערב. נאספים אליו „כל חרד“ לדבר האלהים. לעת ערב הוא קם, קורע שוב את בגדו ומעילו, כורע על ברכיו לפני בית המקדש (י, א), פורש כפיו ומתודה. דברי עזרא בט', ו—טו אינם, לפי סיגנונם, „תפלה“ אלא וידוי וצידוק הדין. הוידוי מנוסח בסיגנון אישי וטבוע במטבע הזמן. עזרא מזכיר את אשמת האבות ואת אשמת בני הדור, והוא מצדיק על ישראל את הדין. שיבת ציון ובנין הבית וכל נטית חסדם של מלכי פרס נובעים ממדת הרחמים של האלהים, שחשך להם לישראל למטה מעוונם. רק ברחמי אלהים וצדקתו נשארה פליטה לישראל²⁷. את האלילות אין עזרא מזכיר. הוא פורט את אשמת הדור שלו: ההתחתנות ב„עמי הארצות“, „עמי התועבות“. ומן הפסוקים ט', י—יד אפשר לשמוע, שהוא חושב חטא זה לגורם ההיסטורי של החורבן—מה שלא מצינו בשום מקום אחר במקרא. עזרא מצדיק את הדין גם לעתיד: אם ישראל יוסיפו להתחתן בעמי הארצות, יאנף בהם אלהים „עד כלה, לאין שארית ופליטה“²⁸.

²⁷ בט', ט אין עזרא מתכוון להטעים את „זכויות השלטון הפרסי“ (רודולף, ע' 90) אלא את חסד האלהים. ואין ספק, שהדברים על שלטון פרס, שהוא „עבדות“, וכל ענין ההתחתנות „בעמי התועבות“ לא היו חלק מ„הזכיר“ רשמי ולא נועדו למסשלה הפרסית, כמו שאומר רודולף, שם. ספור עזרא הוא לא „הזכיר“.

²⁸ אין בספרות המקראית שום דוגמא לוידוי כזה, שכולו צידוק הדין, בלי כל יסוד של תפלה. אין דוגמא לא בדהיא כ"ט, י—יט או דה"ב כ', ה—יב וגם לא בד"ב ט', ד—כ או בתהלים. ולפיכך אין כל טעם לחשוב את וידוי עזרא להוספה מאוחרת

להוציא את נשיהם ולהביא כל אחד קרבן אשם⁸¹. ביניהם היו כאלה, שגולדו להם בנים מן הנשים הנכריות⁸². מספר נושאי הנשים הנכריות הוא ממש אפסי: לכל היותר 113 אנשים⁸³!

טו: "ומשלם ושכתי הלוי עזרם", ולשון עזרה משמעותה במקרא סיוע במעשה ולא המיכה בדברים ובמענות. ועוד: שכתי הלוי הוא מנאמניו של עזרא (נח' ח', משמעות י', טו היא כאמת: רק יונתן ויהויה טפלו לפי שעה בדבר, ומשלם ושכתי עזרו להם. הם לא ועדה הגירושין, אלא הם ועדה זמנית לשם עבודות החכנה. צריך היה להציע מועדים לועדה, אולי גם לבוא בדברים עם ראשי אבות, שלא היו באותה שעה בירושלים, צריך היה לערוך רשימה של "שמות" (טו) וכדאי גם רשימה של ערים וסדר הופעת אנשיהן לפני הועדה. הכנות אלה נמשכו בעשרה ימים. משמעות טו: לבסוף חנשימו בני הגולה את החזקה וקבעו ועדה וכו'. — במקום "אנשים" צ"ל "ואנשים", ואולי גם: "מראשי" (הי"ם נבלעה במלה הקודמת).

⁸¹ י', יט חל על כל הרשימה: אין שום רמז להבדל בין הכהנים לשאר העם. וכשם שכולם נתנו ידם לגרש את נשיהם (שהרי לשם זה הופיעו לפני הועדה וגרשו), כך הביאו כולם אשם. אבל יש חוקרים המוצאים כאן פגם במדר", ואין קץ לפלפוליהם. עיין ה"נחיתים" של הלשר ונוט. ואפילו רודולף (ע' 97—99) מחקשה בפסוק זה מאוד. לדעת קייל, ביאורו לעו', ע' 133, לא חזר המחבר על יט אחרי כל בית אב, מפני שמוכן מאליו מתוך ההמשך, שזה חל על כולם. ואין ספק, שהדין עם קייל. — קרבן אשם זה אינו כתורה, ודבר אין לו עם ויק' ח', יד—טו (קייל, שם; וכן אחרים). המדבר באשם מעילה בקדשים. כמ"ב אין איסור נישואי תערובת, ומפילא אין שם קרבן על חטא זה. ועיין רש"י לעו' י', יט: "הוראת שעה היתה".

⁸² י', מר. סוף הפסוק הוא מוקשה ביותר, ותרגומים הקדמונים כבר נבוכו בו. וכנראה צ"ל: "ויש מהם 'נשוא' נשים וישימו בנים" — מהם היו אנשים, שנשאו נכריות וגם חולידו מהן בנים. השוה ש"א ב', כ: "ישם ח' לך זרע" וגו'. כר' ד', כה: "כי שת לי אלתים זרע אחר". כאן שים, שית במוכן: ברא, חוליד. וחשוה בר' ל', א: חבה לך בנים. אחר לך, Randglossen, חיו, ע' 182, מכיא את הכמיו בעבודה זרה יו, ע"א: עשתה בנה חסמן וכו' (במוכן: ילדה).

⁸³ אין כאן איפוא שום זכר להחופפה המופלגת ההתאומית של בנות נכר (קרוכמל, מורה נבוכי חזן, שער ט', ע' נו), ולא מספר, שנשים נכריות, התחילו מציפות בתמונית" את הקבוץ היהודי (קלוזנר, חיסמוריה, ח"א, ע' 264). מספר קטן-להפליא זה של נישואי התערובת גורם קשיים-מצח לרודולף (ע' 97), והוא מנסה ללא צורך ל"באר" אותו. — תנחיתים לא נמנו ברשימה, או משום שלא נשאו נשים נכריות או משום שעזרא לא תקפיד עליהם, מאחר שחיו עבדים "כנענים" ולא התייחסו על ישראל.

בחינת הספור. הצגה תיאטרונית?

היש יסוד לדעה, שסדר המעשים אינו מדויק ושלחוצאת הנשים קדמה קריאת התורה שמסופר עליה בנח' ח' (ושנח' ח' מקומו לפני עו' ט') ? בתורה אין חוק מפורש וכללי האוסר נישואי תערובת. יש איסור להתחתן בעממי כנען הקדמונים (שמ' ל"ד, טז; דב' ז, ג). יש חוק מחמיר על עמוני ומאבי וחוק מקל על אדומי ומצרי (דב' כ"ג, ד, ח—ט). על פלשתים, כותים ושאר עמים אין שום חוק. בס"כ אין איסור של נישואי תערובת בכלל. האיסורים נמצאים בחוקות, שהן עתיקות לכל הדעות, ואין ספק, שהיו ידועים ומפורסמים לפני קריאת התורה של עזרא. כל האיסורים כלולים בפסוקים אחדים, ובדאי לא היה צורך לקרוא בתורה „מן האור עד מחצית היום“ (נח' ח, ג) כדי לפרסם את האיסורים האלה. כל השאלה נתעוררה לא על-ידי עזרא או האנשים, שהשתתפו בקריאת התורה (שמ, ד, ז), אלא על-ידי השרים (עו' ט, א). הצעת שכניה להוציא את הנשים ואת בניהן אינה נשענת על שום חוק מפורש בתורה. ואף באמנה אין תקנה כזאת (נח' י, לא).

אין איפוא שום יסוד להקדים את הספור על קריאת התורה לספור על הוצאת הנשים הנכריות.

אין ספק, שהשאלה נידונה בארץ ישראל עוד לפני קריאת התורה ואף לפני בוא עזרא. הדעות היו מחולקות. במעמד השרים גופו היה פילוג: גם בין השרים היו נושאי נשים נכריות. כהנים, לויים וישראלים נאמנים היו בין נושאי הנשים הנכריות. זאת אומרת, שלדעתם לא היה בזה חטא. את חוקי התורה בשמ' ל"ד ובדב' ז' ידעו. אבל שאלה היתה, אם החוקים הללו על הכנענים הקדמונים חלים גם על נישואי-תערובת של אותו הזמן. מתנגדי נישואי-תערובת היו בדאי אף הם נבוכים בהערכת טיבו של החטא. לבסוף החליטו להביא את השאלה לפני עזרא. זעקת היאוש של הכהן-הסופר הגדול שנתה את פני הדברים. עזרא העריך מיד את החטא כחטא לאומי וכאסון לאומי. וידויו ובכיו עוררו בכי המוני. בוכים „הרבה בכה“. בוכים מתוך יאוש. לא השרים ולא עזרא אינם יודעים מוצא. השרים מודיעים לעזרא על נישואי התערובת, אבל אין הם מציעים שום מוצא מעשי. וידויו של עזרא כולו היאוש. רק זה הוא יכול לומר: „הננו לפניך באשמתינו“. להוצאת הנשים אין רמז בוידויו. מכיון שהחטא הוא חלול „זרע הקדש“, הרי החלול הוא מעשה, שכבר נעשה, ואין תקנה. הצעת שכניה נראית להם כקו אור וכדרך תשובה, כמקוה לישראל" (י, ב). עזרא נאחו בהצעה זו. אבל את תעניתו אין הוא מפסיק, ובאבלו הוא עדיין שרוי.

בט— מסופר איפוא על מהלך-מאורעות טבעי ועל מעשים ותגובות

ספונטניים טבעיים. דעה רווחת היא, שעזרא ידע על נישואי-התערובת עוד לפני שהשרים „נגשו" אליו. יש סבורים, שנודע לו הדבר עוד בבבל ושידיעה זו אף הניעה אותו לבוא לירושלים.⁸⁴ יש סבורים, שהדבר נודע לו מיד בבוא לירושלים.⁸⁵ אם זה נכון, הרי שהמעשים, שמסופר עליהם בטר-י, אינם בהכרח אלא הצגה תיאטרונית, שתכליתה לזעזע נפש ההמונים.⁸⁶ הקריעה

⁸⁴ ול חויון, Geschichte, ע' 159.

⁸⁵ מייאר, Entstehung, ע' 240.

⁸⁶ כך בערך מספר את הדברים ול חויון, שם. וכך אומר מייאר, שם, שעזרא שחק לפני העם „קומריה מבויתת יפה". וכן קיטל, Geschichte, III, ע' 595—599: עזרא ידע הכל עוד בבבל, הוא ערך „מסנה", כל פרטי המחזה מודרו ונקבעו מראש וכו'. ועיון רודולף, ביאורו, ע' 85, 89: עזרא ידע הכל זה מכבר, נסה להשפיע על האשמים ולא הצליח, ולפיכך ערך „הפגנה מוסבית", הוא קורע בגדיו וכו', יושב לארץ „כאילו הוא שבור לגמרי" וכו'. רודולף אף הנדיל לעשות: הוא גלה בספור עצמו הוראה מפורשת, שחבל נעשה על-פי תכנית ולפי הוראת עזרא. בעו' י, ג המסורה מנקדת „בעצת אדני". על ניקוד זה רודולף (כחוקרים רבים אחרים) חולק (ע' 85, 92): יהוה „אינו יועץ אלא מצוה", ולפיכך יש לנקד „אדני", והכוונה לעזרא. שכניה מגלה איפוא כאן כפירוש, שהצעתו היא עצת עזרא. כל כך שוטח היה אותו שכניה, וכל כך עלובה חיתה תהדרכה התיאטרונית, וכל כך שוטח היה המספר חות! אלא שלהלן, ארבעת פסוקים מכאן, נאמר: „בעצת השרים וחוקנים" (ח), וגם שם „עצת" משמעותה פקודה, גזר. עיון גם יש' יד, כד—כו; כיג, ח—ט ועוד. — קלוזנר, היסטוריה, ח"א, ע' 263—264, מניח, שעזרא ידע על ענין נישואי התערובת עוד מלפני כן, ועם זה הוא רוצה להסנע מן המסקנה החכרית, שהיתה כאן הצגה תיאטרונית. אלא שהסבריו אינם משכנעים. עזרא לא ידע, שיר השרים „היתה במעל הוה ראשונה", ופרט חדש זה, שגלו לו השרים, הוא שזעזע אותו. אולם בספור בטר-י, א—ב אין שום יסוד להכחנה כזו: מן הספור משמע, שכל הענין נודע לו זה עתה. וגם אין להניח, שדוקא פרט זה נעלם ממנו עד הרגע ההוא. מלבד זה אין שום חשיבות לפרט זה — מי מעל ראשונה — לגבי הערכת עזרא, שהרי אין הוא מוכיר אותו כלל ביודיו. ואם עזרא נודעו ביותר „כיהודי בבלי", מאחר שכבבל לא היו נישואי תערובת, הרי היה יהודי בבלי גם קודם לכן, והיה צריך להודעו בה בשעה שנודע לו, שהעם ביהודה נכשל בחטא זה. ואם נודעו, מפני שראה „מה שראה נחמיה": את הנכריות מחנכות את ילדיהן „במנהג-ידתן האליליים", ואם הכיר בסכנת הטמיעה הנשקפת ליהדות הארץ, שהיתה עדיין קשורה אל חבצל ואל עשתר וכו', היה צריך להודעו בשעה שראה את מעשי אותן הנכריות או את עבודת חבצל והעשתרות ולא להסתין

והמריטה והכריעה והיודי הם מעשה שחקן. ואף הדמעות אינן אלא מיץ עינים תיאטרוני. ולא עזרא בלבד הוא שחקן: ממלאים תפקידים משוננים גם השרים וגם שכניה. היתה, כנראה, "חזרה" וקבעו את התפקידים. החליטו, שלא השרים ולא עזרא לא יזכירו את הוצאת הנשים. רק אחרי שיבכו "הרבה בכה" ימלא שכניה את תפקידו. לידי אבסורדיות זו באים החוקרים, מפני שאינם רואים את מעשה הוצאת הנשים באורו הנכון ובממדיו הנכונים.

אופי נישואי התערובת. תופעה חדשה. השפעת היהדות

קודם כל יש לזכור, שמקרי נישואי-התערובת היו מעטים ביותר: 113 במספר בכל הארץ. לא היתה "הצפה" של המוני נכריות. בירושלים היו אולי עשר או עשרים נשים כאלה. המוכרח היה עזרא להרגיש במציאות? מלבד זה אין צל של ספק בדבר, שנשים נכריות אלה לא היו עובדות-אלילים: הן היו נשים מתידות. אין בהחלט שום זכר לדבר, שנשים אלה עבדו לאליליהן בבתי בעליהן בירושלים או בערי יהודה (עיין על זה עוד להלן). כל השאלה כולה היתה חדשה. בימי זרובבל לא שמענו כלום על נישואי תערובת. השומרונים מבקשים להשתתף בבנין המקדש, אבל אינם מבקשים להתחתן בישראל. ואמנם, בימי עזרא יש רק זוגות מעורבים אחדים, שנולדו להם בנים (עז' י, מד). רובם הם, כנראה, זוגות צעירים לגמרי. ובכל אופן אין בני נישואי-תערובת בדור-האבות עצמו. אין משפחות, שנתערבו עוד בדור הקודם, ואין "מוציאים" שום איש מדור האבות.

לא נכונה הדעה, שלנישואי התערובת גרם מחסור בנשים יהודיות. אילו היה מחסור, היה מספר נישואי-התערובת גדול יותר, וגם היינו שומעים על נישואים כאלה גם בדורות שלפני עזרא. ה"מחסור" אינו מונע משפחות יהודיות מלהשיא בנותיהן לנכרים מתידיים (נח' ו', יח). מוטעה היא גם הדעה, שנישואים אלה הם סימן של נטיה להטמע בגויים ושל התנוונות דתית-לאומית. להפך: ההתערבות הזאת התחילה, מפני שבדור זה גברה השפעת היהדות על הסביבה ונתרבו המשפחות המתידות, שבקשו להדבק בישראל. עוד מעט ונשמע על משפחות טוביה וסנבלט. התגברות ההתיהדות היא שהכשירה את הקרקע לנישואי-התערובת האלה. גם לפני

עד ספורם של השרים. ולפי דרכנו עוד נוסף, שלא עזרא ולא נחמיה לא ראו לא חנוך ילדים כאלילות ולא את עבודת הכעל או העשתורת. אילו ראו, היו מספרים משהו על זה. (עיין על זה בסמוך).

הופעת עזרא היו אנשים, שהתנגדו לנישואים אלה עם נכריות מתיהדות. אבל ההתנגדות לא היתה מוחלטת ותקיפה. איש לא קרע את בגדיו ואיש לא בכה ולא כרע לארץ ברחוב. היתה תהייה ומבוכה. ומפני שהתופעה היתה חדשה, קטנה בהיקפה, מפוקפקת באפיה, לא הגיעה השמועה עליה עד הגולה. וגם בארץ לא היתה בולטת כל כך, ואפשר להניח, שעזרא, שהיה מוטרד בענינים רבים בבואו לירושלים, לא הרגיש בה עד שהשרים נגשו אליו וספרו לו מה שספרו. תגובתו היתה ספונטנית, וכל המסופר בטר"א אין בו שום יסוד „תיאטרוני“.

המבוכה בהסבר הוצאת הנשים. הוצאה בלי תנאי

הוצאת הנשים הנכריות בימי עזרא היא תופעה מקבילה לדחיית השומרונים בימי זרובבל. שתי הפעולות גרמו מבוכה רבה לחוקרים. שתיהן נובעות מתוך הלך-רוח אחד, מיוחד לאותה תקופה. את שתיהן אפשר להבין רק מתוך מסכות תקופתן ולא מתוך דמוייה של היהדות המאוחרת. היהדות המאוחרת יכלה להבין את הוצאת הנכריות אך ורק כהוצאת נשים אליליות. הגיור הדתי המאוחר השהה את הגר לישראל כמעט לכל דבר והתיר לישראל להתחתן בגרים. מתוך תפיסה זו אי אפשר היה להניח, שבימי עזרא הוציאו גיורות עם בניהן מקהל ישראל. למפרשינו הקדמונים (עיין רש"י וראב"ע) היה ברור, שהנשים הנכריות היו עובדות אלילים. אבל דמוייה של היהדות המאוחרת גורמים גם לחוקרים בדורות האחרונים לפרש את הספור ברוח זו. רובם המכריע של החוקרים סבורים, שהוציאו נשים אליליות או אליליות-למחצה. הם גם טוענים במקהלה אחת, שהנשים האלה היו „סכנה“ לאומית לישראל, שעזרא הרגיש ב„סכנה“ והציל את ישראל וכו'.

אולם כל ההסבר הזה אינו נכון. כדי לדבר על „סכנה“ לאומית, צריך להמציא המוני נשים נכריות. אבל לא היו המוני נשים. מספר הנשים הוא אפסי, ואין שום מקום לדבורים על „סכנה“ לאומית.⁸⁷ מלבד זה לא היו הנכריות הללו אליליות כלל. אין להניח, שכל המשפחות הללו, וביניהן משפחת הכהנים הגדולים ומשפחות של נאמנים⁸⁸, הסכימו להכניס אלילים

⁸⁷ רודולף, כיאורי, ע' 97, סברךר וטוען, שספרן היה גדול הרבה יותר.

אבל אין סמך בדבריו.

⁸⁸ קליטא (עו' י', כג) ששתתף בקריאת התורה (נח' ח', ז), וכן יוזבר (שם).

באה אלא לרמוז על דינם של עמי הארצות הריאליים: שוים הם לאותם העמים הקדמונים, שהתורה אוסרת להתחתן בהם. על העמים, שנמנו בט', א, אנו מוצאים בתורה שלשה סוגי חוקים שונים בתכנם ובטעמם. א) עממי כנען (שמ' ל"ד, טו—טז; דב' ז, ג; השוה יהושע כ"ג, ז, יב—ג) — אסור להתחתן בהם. טעם האיסור הוא דתי: האלילות. ועם זה האיסור הוא „גזעי": הוא מוחלט ובלי תנאי. דינם של העממים האלה הוא חרם או גירוש. אבל בשום מקום בתורה ובספרי הקורות לא נאמר, שניתנה להם הברירה לעזוב את האלילות ולהדבק בישראל — „להתגיר" ⁴¹. החוק הזה הוא איפוא דתי-גזעי: דתי בטעמו וגזעי בתכנו. ב) העמונים והמואבים (דב' כ"ג, ד—ז) — אסור להתחתן בהם עד עולם. הנימוק הוא היסטורי: מעשי איבה כלפי ישראל. ג) האדומים והמצרים (שמ, ח—ט) — מותר להתחתן בהם בדור שלישי. הנימוק הוא היסטורי: יחסם לישראל. שני החוקים האלה הם היסטוריים-לאומיים-גזעיים. בעז' ט, א כולם נמנו כאחד בלי הבחנה. נזכרו „תועבותיהם", ובוזה הושו לנענני, שנאסר מטעם דתי, אבל על בסיס גזעי — לעולם, ובלי ברירה של „התגירות". הם נמנו עם העמוני והמואבי, ובוזה הוטעם, שכולם אסורים „עד עולם".

זה מתאשר מתוך המשך הפרק.

אלילות העמים לא נזכרה במפורש בכל הפרק, אבל תועבותיהם נזכרו. עזרא מזכיר את תועבותיהם (יא) וקורא להם עמי „התעבות" (יד). בפסוק יא אנו מוצאים את האידאה המיוחדת במינה, שארץ ישראל היא „ארץ נדה", ארץ טמאה, שעמי הארץ טמאה בתועבותיהם. אידאה זו אנו מוצאים בויק' י"ח וכו'. גם כאן נזכרו תועבות עממי כנען וטמוא הארץ (י"ח, כז—ל). התועבות הן גלוי עריות (י"ח), או גלוי עריות ואכילת שקוצים (כ, י—כו). לפי ויק' י"ח וכו' פריצות ונישואי עריות הם חטא לנעננים, והם שעשו אותם גוי טמא, גוי-כלאים, ללא תקנה, והארץ הקיאה אותם בשל טמאתם זאת. גם כאן הטומאה היא דתית-מוסרית בשרשה, אבל היא מוחלטת, „גזעית". כך תופס עזרא גם את טומאת „עמי הארצות" של זמנו. בויק' כ, כג—כד (י"ח, כד—כח) נאמר, שישראל ירשו את הארץ, מפני שהקיאה את העמים, שטמאה

⁴¹ היהדות המאוחרת לא תפסה את הדברים כך. לנעננים נתנה הכרירה להשלים עם ישראל (ירוש' שביעית ו'; דברים רכח ה'). מוכן סאליו, שמקבלים מהם גרים, אלא שיש מחלוקת, אם מותר להתחתן בהם אחרי גירושם, אם לאו (יבמות ע, ע"א, דעת ר"א. ועיין רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה י"ב, כב, ומגיד משנה, שמ).

בתועבותיהם. ירושת הארץ תלויה איפוא בהרחקת התועבות. אמנם, בויק' י"ח וכו' אין איסור התחתנות. אבל עזרא מִמַּמֵּשׁ את האידיאה של הפרקים האלה באיסור של התחתנות: ישראל, „זרע הקודש“, חייבים להבדל מן העמים הטמאים, למען יירשו את הארץ (יב, השוה ב). מתוך תפיסה זו אין תקנה גם ל ב נ י מ: יש להוציא את הנשים הנכריות עם ילדיהן. בפסוק יב עזרא מצרף את דב' ז', ג עם דב' כ"ג, ז ומכליל אותם: איסור החתון חל על כל העמים, ואת כולם הוא דן בדין העמוני והמואבי האוסר לדרוש שלומם וטובתם „עד עולם“.

ברור, שבמסכת־דמויים זו אין שום מקום ל„התגיירות“.

עז' ט' הוא מדרש ההלכה הראשון בספרותנו.

אמנם, הרחבה של איסורי החתון אנו מוצאים כבר במל"א י"א, א—ב. כאן ניתן לאיסור כולל טעם דתי: סכנת ההדחה אחרי האלילות⁴². אולם בעז' ט' נתן לנו מדרש־הלכה ממש. נרמזו כתובים ממקורות שונים: מס' הברית, מס"כ ומס"ד. איסור החתון נתק מטעמו הראשוני — ההדחה אחרי האלילות — והורכב על האידיאה של הטומאה במובן ויק' י"ח וכו'. ההנמקה ההיסטורית נעלמה לגמרי. האיסור „עד עולם“ של העמוני והמואבי הורחב על כולם. כך העמד איסור החתון על האידיאה של קדושת הגזע. אמנם, האידיאה היתה קיימת לפני כן. דבר זה נמצאנו למדים ביחד מדקדוקי מגילות־היחש, ובפרט מסימון קבוצת בתי אבות כאנשים, שלא יכלו להגיד, „אם מישראל הם“ (עז' ג', נט—ס). אבל היה פקפוק ביחס למתיהדים. עזרא וחבריו העלו ממדרשם איסור להתחתן גם במתיהדים.

הערכת החטא

ההתרגשות העצומה, שתקפה את עזרא בשעה ששמע את הספור על נישואי התערובת, מראה, שזו לא היתה לו שאלה של חטא סתם, של עברה על אחד מתוקי התורה. גם כאן מתגלה באמת פעולת הספירה המשיחית של היהדות. בט', יב עזרא רומז, שבהתבדלות מעמי הארץ תלויה ירושת הארץ. שמונים שנה אחרי שיבת ציון היו היהודים בארץ ישראל מובלעת קטנה. רובה של הארץ היה בידי נכרים, „כנענים“. עזרא וחבריו מצפים לכך, שהארץ „תקיא“ אותם ותשוב לבעליה. אין הם חושבים אף את המתיהדים, ובראש וראשונה את השומרונים, ל„ישראל“, ואין הם מודים בזכותם לנחול נחלה בארץ ישראל. אם לא הקיאה אותם הארץ ואם לא נקבצו הגלויות, אין

⁴² עיין ספר זה למעלה, כרך ב', ע' 366.

זאת אלא שישאל לא זכו לכך. אולם התחתנותם של ישראל בעמי הארץ משתפת אותם בטומאתם. ואם כן — היש תקוה, שישראל יחזקו וינחלו את ארצם כימי קדם?

ט ב ה „ריגוריות” של עזרא. השקפת גרץ

בין החוקרים היו מי שהרגישו באפיה המיוחדת של פרשה זו והסיקו, שבימי עזרא גירשו גם את ה„גירות”. הרגיש בזה ר״ש רגיו (ישר). שטען את הטענה המכרעת: מפני מה הוציאו את הנשים ולא גיירו אותן? ⁴³ הרגיש בזה ש״י פין האומר, שהרחיקו את הנשים ובניהן, כנראה, „גם אחרי שנת-גיור” ⁴⁴. עמד על תופעה זו גם רודולף ⁴⁵. הטעים את הדבר ביחד גרץ. שאת דעתו כבר הבאנו למעלה (ע' 198—199). גרץ טוען, שנישואי-התערובת בימים ההם היו נישואים עם נכרים, שהיו בעצם „גרים יהודיים או רצו להיות גרים”. הכתבים והלויים ראו את „עמי הארצות”, שהתחתנו בהם, לא כאליליים אלא כגרים. אלא שעזרא ונחמיה פירשו את איסור התחון שבתורה שלא

⁴³ עיין מנחות שד"ל (לוצטן), ח"א, ע' 116—118, מגר' XXXIX, לישר. שד"ל דוח את טענתו. הוא מכיר רמיה מ״ט, א: מן המלה „כתועבותיהם”. אבל הרי זה נאמר על העמים ולא על הנשים עצמן, שבהן לא נזכרו לא תועבות בכלל ולא אלילות כפרט. מן הטענה המכרעת, מפני מה לא גיירו אותן, שד"ל משתמש על-ידי תשובה סופיסטית: הנצרות מגיירת ביד חזקה ולא היהדות. אבל כאמור השאלה היא לא, מפני מה לא גיירו אותן „ביד חזקה”, אלא מפני מה לא שמענו, שניתנה להן הברירה להתגייר.

⁴⁴ פין, דברי חסידים, ח"א, ע' 34. האיסור חוז חזית, לדעתו, „לא מטעם התורה כי אם מטעם משמרת סיג לתורה”, מכיון שלמדו מן הנסיון, שהתחתנות בגויים גורמת להם רעת. — והשוה רציה חיות, מבוא התלמוד (תר"ה), דף ה, ע"ב, המשער, שבימי נחמיה לא קבלו גרים, כמו שלא קבלו גרים, לדעת חז"ל, בימי דוד ושלמה, לפי שאין מקבלים גרים בימים טובים לישראל, שם אין לכם לשמים.

⁴⁵ עיין ביאורו, ע' 87—89. רודולף טוען, שעזרא אינו שוקל אף לרע את האפשרות לפתור את השאלה על-ידי גיור הנשים. מכאן הוא מסיק, שמשמרת עזרא היתה גם „טהרת הדם” ושהנגוד לגויים היה גם „נגוד גזע”. העובדה עצמה, שהגיור לא נזכר במפור, נכונה. אלא שרודולף מועה לחשוב, ככל שאר החוקרים, שבימי עזרא כבר היתה אפשרות הגיור הדתי קיימת (עיין להלן). מלבד זה אין מושגיו חופפים את מושגי עזרא. לעזרא אין „טהרת דת” לחוד ו„טהרת דם” לחוד. שתיהן טהרה אחת חן. — עיין גם התסברים הנכונים של ברתולט, ביאורו „לעז”, ע' 42—43.

כהלכה. הם היו סבורים, שאמנם מקבלים גרים מן הגויים ונותנים להם להיות חברים, "בברית העדה", אבל אין הגרים שוים לישראלים, ואסור לישראלים להתחתן בהם. עזרא וסיעתו היו "ריגוריסטים". תיהדות המאוחרת בטלה את הריגוריוזים הוזה וקבעה הלכה, שישראלים וגרים מותרים לבוא זה בזה (משנה קידושין ד', א) ⁴⁶.

חוקרים אלה יפה הרגישו, ששאלת נישואי-התערובת באותה התקופה לא היתה שאלת התערבות בעובדי אלילים ושהנשים המגורשות לא היו עובדות אלילים. אבל הדעה, שהנכרים והנכריות הללו היו גרים, אינה נכונה. המחלוקת היתה ביחס למתיהדים ולא ביחס לגרים, היינו: לא ביחס לגרים דתיים במובנה של היהדות המאוחרת. כי הגר הדתי עדיין לא היה אז במציאות. כל הפרשה הזאת אין לה הסבר, אם נניח, שבימי עזרא ולפני עזרא כבר היה קיים הגיור הדתי, היינו: מעבר מוחלט מאלילות לדת ישראל המתבצע על-ידי טקס קבוע ובבת אחת. גרץ משה את דרישת עזרא עם החוק של היהדות המאוחרת, אבל אין הוא שואל, מה היה לפני עזרא. ההיה מנהג או חוק, שהתיר לקבל גרים ואסר להתחתן בהם? היכן יש זכר לאיסור כזה? עלינו איפוא לומר, שההלכה של היהדות המאוחרת כבר היתה קיימת לפני עזרא. וזאת אומרת, שדרישת עזרא סותרת לא רק ליהדות המאוחרת אלא גם למסורת ולמנהג של הדורות הראשונים. ה"ריגוריוזים" של עזרא היה חדש לגמרי. ובמה אפשר לבאר ריגוריוזים זה, שסתר למסורת? וכיצד העלה עזרא על דעתו לדרוש ברוח הריגוריוזים הוזה את חוקי התורה. שמדברים בפירוש בעובדי אלילים ולא ב"גרים"? מתוך וידויו של עזרא, אנו שומעים, שהוא בוכה על חטא היסטורי של ישראל (ט', יד). אבל היכן הוזהרו ישראל על ההתחתנות בגרים, והיכן יש זכר לחטא היסטורי כזה? הדבר יהיה תמוה בעינינו ביותר, אם נשים לב לחוקי הגרים שבתורה, וביחוד — בס"כ. ס"כ משה הרבה פעמים את "הגר" לישראל בכל מצוות התורה. אין בס"כ שום איסור להתחתן בגר. ואם הגיור הדתי כבר היה קיים

⁴⁶ גרץ, Geschichte, II, ח"ב, ע' 107 ואילך, 120 ואילך. ועיין גרץ-שפ"ר, דברי ימי ישראל, ח"א, ע' 264, הערת שפ"ר. שפ"ר מודה, שהנשים המגורשות לא היו אלילות, אלא שעדיין היה בהן "שמץ דופי מהבלי עבודת האלילים". כהננים ושאר נושאי הנשים הנכריות חשבו, שאין לגרשן בגלל זה, כי אין להקפיד על "שמץ דופי" כזה בנשים, ועל כן גם לא חששו לגייר אותן (ומה גם שטכילת גרים נתחדשה רק בזמן מאוחר). ואילו עזרא הקפיד. שפ"ר מודה, שלא רק השומרונים אלא גם יתר העמים בקרבת יהודה, שהיהודים התערבו בהם, החזיקו, כמשפטי תורת משה או כרובם.

לפני עזרא, ואם ה"גר" של ס"כ הוא גר דתי במובן המאוחר, כיצד זה עלה על דעת עזרא וחבריו להתעלם מחוקי הגרים שבס"כ ולהכליל את הגרים באיסורי ההתחתנות בנכרים עובדי אלילים? אם ס"כ הוא עתיק, הרי היתה ההתחתנות בגרים מסורת, שיכלה להשען על חוקים עתיקים ועל מנהג עתיק, ואם ס"כ נתהווה רק באותו הזמן בחוגו של עזרא, כיצד אפשר להתאים את הליברליות של חוקי ס"כ לריגוריות של עזרא וחבריו?

כדי למצוא הסבר כל שהוא למעשה עזרא, גרץ נאלץ להוסיף על הריגוריות ועל הטעות בפירוש חוקי הנכרים שבתורה עוד משהו: כשאר החוקרים מדבר גם הוא על ה"סכנה" הלאומית, שהיתה אז בקבלת בני נכר, בעזרא פעלה "הרגשה עמומה", שיש סכנה לאומה בקבלת "המוני גרים או חצאי-גרים", שלא נצרפו "בכור עוני" של הגלות⁴⁷. אולם הסבר זה הוא מופרך כולו. הגיור הדתי קובע בדיוק מה טיבו של "גר צדק" ואינו מערבב גרים ב"חצאי-גרים". ואם היה טעם לגזור על "חצאי-גרים", מה טעם גזור על הגרים? הגר הוא לפי מהותו אדם, שלא נצרף "בכור עוני" של הגלות. ואיך יכלו פתאום לראות בזה פגם וסכנה? גרץ נמשך בלי ספק בענין זה אחרי רנ"ק המדבר על הסכנה שבקבלת "ריבוי מופלג" של גרים וחצאי-גרים⁴⁸. אולם ראיות ל"ריבוי מופלג" מביא רנ"ק רק מנבואות ישעיהו השני לעתיד לבוא ולא מן הספורים ההיסטוריים. לא היה באמת שום "ריבוי מופלג" של "נלויים" בגולה ושל "מתייהדים" חדשים בארץ נוסף על השומרונים, שהתייהדותם התחילה עוד בימי בית ראשון. נגד ה"ריבוי המופלג" של הדמיון עומד ומעיד המספר היבש העולה מן הרשימה בעז' י': 113 נשים נכריות גורשו בימי עזרא. שום "סכנה" לאומית לא היתה צפויה מהן. היהדות המאוחרת לא חששה לרכבות גרים ופתחה להם את שעריה לרוחה.

אין גיור דתי

ולא זה בלבד אלא שעזרא מחמיר באמת הרבה יותר ממה שאמר גרץ. הוא גוזר לא רק על החתון עם הנכרים: הוא אינו מסכים כלל לקבל מהם "גרים" כחברים "בברית העדה". שהרי הוא דורש עליהם את הכתוב, "ולא תדרשו שלמם וטובתם עד עולם" (עז' ט', יב). אין הוא מבחין כלל בין עובדי אלילים ובין "גרים". מוציאים את כל הנשים עם בניהן, זאת אומרת: מבדילים אותם מן העדה. הלא בימי נחמיה אין מתייחד כטוביה יכול לשבת בירושלים?

⁴⁷ גרץ, שם, ע' 120 ואילך.

⁴⁸ קרוכמל, מורה נבוכי חומן, שער ט' (ע' נו—נו).

אפשר אמנם, שהגזרה החמורה לא לדרוש שלומם וטובתם עד עולם מכוונת בעיקרה לעמי ארץ ישראל, שההוראה בהתייחסותם היא גם הודאה בזכות אדנותם על האדמה, שנלקחה מישראל. אבל עובדה היא, שבעו' ונח' אין הבחנה בין עובדי אלילים ובין „גרים“. ולפיכך ברור, שההבדל בין תקופת עזרא ונחמיה ובין היהדות המאוחרת הוא לא באיסור או בהתר ההתחננות עם „גרים“. ההבדל הוא בזה, שבתקופת עזרא ונחמיה הגיור הדתי עדיין אינו קיים כלל⁴⁰.

⁴⁰ שהנשים הנכריות המגורשות בימי עזרא לא היו עובדות אלילים, הרגיש גם הרי"ם משרנוביץ, תולדות ההלכה, ח"ג, ע' 107—111. אלא שהוא מכיע את הדעה המתמיהה ביותר, שעזרא, וכן בעלי האמנה, הטילו איסור עולם להתחתן בנשים נכריות דוקא, מאחר שלא היתה או גירות לנשים: לא המציאו עדיין את ניסום הטבילה ולא יכלו לגייר נשים (השוה גרץ-שפיר, דברי ימי ישראל, ח"א, 264, הערת שפיר). דעה זו היא מוזרה מצד עצמה. אילו היתה האידויאה של הגירות הדתית קיימת, היה נוצר גם סקס של גיור נשים (ולאו דוקא טבילה). והרי יש בתורה באמת מעין סקס כזה: הטקס של יפת תאר (דב' כ"א, י—יג). אבל העיקר הוא, שאין שום זכר להבחנה בין נכרים לנכריות בעו' ונח'. אמנם, באיסור שבשם' ליד נזכרו במפורש רק בנות הנשים, כהטעמת משרנוביץ, שם. אבל מכיון שהנמקת האיסור בשם' ליד היא דתית, הרי ברור, שלא יכלו ללמוד מכתוב זה, שנתכוון לאסור רק בנות ולא בנים. הכהנה מפורשת בין נשים לנכרים לענין גירות ודאי שאין כאן וכשום מקום וגם לא בעו' ונח'. עזרא מוכיר (עו' ט', יב) איסור בנים ובנות, ואינו מבחין. החוק, שהוא רומז עליו (שם), הוא האיסור הכולל שבדב' ז', ג ולא זה שבשם' ליד. וכן הוא רומז על חוק עמוני ומואבי שבדב' כ"ג, ד—ו המוכיר במפורש רק זכרים; עיין גם נח' י"ג, א—ג. האמנה (נח' י', לא) אוסרת בנים ובנות כאחד. נחמיה (שם י"ג, כה) מוכיר איסור בנים ובנות כאחד. לפי נח' י"ג, ג הכדילו „כל ערב“ מישראל. לא במפורש ולא באמנה אין איפוא שום רמז לאיסור מיוחד של נכריות דוקא. — אם נזכר בעו' ט'—י' רק גירוש הנשים, אין זה אלא מפני שסוג זה היו אז, כנראה, נישואי-התערובת רובם ככולם או מפני שסוג זה של נישואי-התערובת הכנים אלמנט נכרי לתוך הישוב היהודי, מאחר שדרכה של האשה להספת על משפחת האיש. — ומפני זה לא נכונה גם הדעה, שעזרא הוציא את הילדים של הנכריות, משום שדנם ברין מסורים (משרנוביץ, שם, ע' 110—111). שהרי האמנה אינה מחייבת להוציא את הילדים, וגם נחמיה אינו דורש זאת. הוצאת הילדים היתה, כנראה, „גזרה“ חד-פעמית, שגם היא נבעה מתוך מכוונת הזמן שלפני הגרות הדתית.

תקופת ההתייחדות

גם הוצאת הנשים הנכריות בימי עזרא גם דחיית השומרונים בימי זרובבל לא היו אפשריות בתקופת הגיור הדתי. שתי הפעולות נובעות מתוך מבוכת הזמן שבין הגיור הארצי הקדמון ובין הגיור הדתי המאוחר. שתייהן נובעות מאפיה של תקופת-הביניים: תקופת ההתייחדות. בתקופה זו האמונה הישראלית מתחילה להשפיע על הגויים, היא מתחילה להשפיע כאמונה אוניברסלית. היא שואפת לצאת מתוך מסגרתה ההיסטורית, היא רוצה לחדול מהיות דת של עם אחד וארץ אחת. מתוך שאיפה זו עתידה היתה להוצר אידיאה הלכית חדשה לגמרי, שהעולם הקדמון לא ידע אותה: האידיאה של קבלת דת, של מעבר מדת לדת, של עזיבת דת וקבלת דת אחרת עליידי טקס דתי — האידיאה המעשית של הגיור הדתי. אבל עד שנתגבשה הלכה זו עברו על היהדות חבלי לידה, שנמשכו זמן רב למדי, כמו שכבר הטעמנו כמה פעמים. הספרות המקראית אינה יודעת את הגיור הדתי של היהדות המאוחרת כלל. היא יודעת רק את הגרות הארצית. גם ס"כ יודע רק את הגרות הארצית (המביאה לידי טמיעה דתית). אין במקרא שום חוק הקובע טקס ל"קבלת" דת ישראל, ואין שום ספור על קבלת דת ישראל בדרך הגיור המאוחר⁵⁰.

המבוכה של תקופת ההתייחדות

רק מתוך המבוכה של תקופת-הביניים אפשר להסביר את המאורעות, שמסופר עליהם בעז' ונח'.

השומרונים לא היו לא אליליים ולא גרים אלא בני נכר מתייחדים. הם לא היו בעיני עולי הגולה עובדי אלילים, אבל עולי הגולה גם לא יכלו לחשוב אותם ליהודים ולקבל אותם לברית העדה ולתת להם חלק בבנין הבית וממילא גם להודות בזכותם לנחול נחלה בארץ ישראל. השפעת היהדות גרמה לכך, שבגולה וגם בארץ הופיעו, נוסף על השומרונים, יחידים ומשפחות מבני הנכר, שעזבו את האלילות ו"נלוו" על עדת ישראל. מכיון שהגיור הדתי עדיין לא היה קיים, לא נעשו בני נכר אלה יהודים ממש. אם נתעוררה בגולה שאלת ההתחתנות בהם, אין אנו יודעים. בארץ פעלה, כנראה, עוד במקצת האידיאה של הגרות הארצית העתיקה, וכאן נתפלגו הדעות. היו מי שהתירו את ההתחתנות במתייחדים, והיו משפחות, שהתחתנו בהם. אם נסמכו

⁵⁰ במ' רות אין ספור כזה, כמו שסבור רודולף, ביאורו, ע' 89. אדרבה, וחו ספור אפייני לגרות הארצית. עיין למעלה, כרך ב', ע' 211—214.

המתירים על איזה חוק, אין אנו יודעים. אבל אין ספק, שיכלו לדרוש לעצמם את חוקי ס"כ על הגרים. אולם היו גם מתנגדים, שחשבו את ההתחנות במתיהדים לחטא.

אם עזרא חושב את עמי הארץ כולם, ובכלל זה גם את השומרונים, ל"עמי תועבות", אין זאת אומרת, שהוא מתכוון דוקא לדבקותם באלי לות. היו בגויים מעשים ומנהגים, גם מלבד עבודת האלילים, שהיו "תועבה" בעיני החרדים לדבר ה'. היו בלי ספק גם דרגות שונות של "התיהדות". היו בני נכר, שעזבו את האלילות, אבל את מצוות היהדות לא קבלו או לא קבלו בשלמות. באיון מדה שמרו המתיהדים את החגים, את חוקי העריות, את חוקי טומאה וטהרה ואיסורי מאכלות וכו', אין אנו יודעים. החרדים יכלו לחשוב אף את המתיהדים ל"תועבה", גם בגלל מוצאם וגם בגלל מנהגיהם. הלא אף בזמן מאוחר, בתקופת הגיור הדתי, היו מלבד "גרי הצדק" גם מיני "יראי אלהים" מבין הנכרים, שהיו מתיהדים ולא גרים: שעזבו את האלילות וקבלו קצת מנהגים יהודיים, אבל יהודים לא נעשו. אלא שהגיור הדתי קבע בדיוק במה הנכרי נעשה "יהודי". הגיור הדתי גם תפס את המעבר מאלילות ליהדות כבריאה חדשה: טקס הגיור מפריד את הגר מעל עמו ואף מעל משפחתו, מנתק את כל קשרי יחשו, עושה אותו אדם אחר וחדש⁵¹. הגיור הזה מפקיע מעל הנכרי את "טומאת" מוצאו האלילי.

אולם בתקופת ההתיהדות הקו הברור הזה עוד לא הותווה. המתיהדים לסוגיהם השונים היו מין ערב־רב אחד. לא היה דבר, שינתק אותם מעל עמם, ולא היתה ערובה ליהדותם. ואם אמרו אפילו בתקופת הגיור הדתי, שהגר "סורו רע"⁵² וש"קשים גרים לישראל כספחת"⁵³, אין פלא, שלפני התגבשות הגיור הדתי התנגדו החרדים הקנאים לספוח המתיהדים על ישראל. מתוך הלך־רוח זה נבעה דחיית השומרונים ושאר המתיהדים בימי זרובבל, עזרא ונחמיה, ומזה נבעו גם גירוש הנשים הנכריות והוצאת ילדיהן מכלל ישראל.

עזרא והיהדות המאוחרת

יש איפוא גרעין של אמת בטענת האומרים, שעזרא וחבריו הרגישו, שנישואי־התערובת יש בהם "סכנה". אלא שהרגשה זו היא טבעית ומובנת רק בתקופה שלפני התהוות הגיור הדתי. מכיון שקבלת־דת בטקס קבוע

⁵¹ הכלל הנדול הוא: גר שנחגייר כקטן שנולד דמי (יבמות כב, ע"א ועוד).

⁵² מלילחא, משפטים, פרשה י"ח (לשם' כ"ב, כ).

⁵³ יבמות מז, ע"ב.

ומוחלט לא היתה, היו המתייהדים, כאמור, ערב־רֵב, שהיה בו כדי להשפיע השפעה שלילית. סכנה לאומית לא היתה, אבל היתה סכנה של החטאה והכשלה. בתקופת הגיור הדתי לא חששה היהדות לסכנה כזו, וכל שכן שלא דחתה גרי־צדק מתוך חשש כזה. אבל בימי עזרא היה מקום לחשוש, וזה קובע את הערכת מעשה עזרא. לא נכון לומר עם גרֵץ, שהיהדות המאוחרת דחתה את שיטת עזרא וסיעתו וקבלה את שיטת מתנגדיו והתירה התחתנות בגרים⁵⁴. כי המחלוקת בימי עזרא היתה לא בגרים אלא במתייהדים, ואילו היהדות המאוחרת לא התירה מתייהדים אלא גרי־צדק. האמת היא, שהיהדות המאוחרת כבשה לה דרך מיוחדת ופתרה את שאלת היחס לבני נכר פתרון חדש. עזרא בדורו בטא את החלטתה הנמרצה של היהדות לשמור על יחודה בכל האמצעים ולהקריב למען זה כל קרבן. הוא התנגד לותרנות ולחצאיות של הצד שכנגד. הוא אמר: יקוב הדין את ההר. המתייהדים והמתייהדות פרשו מן האלילות. אבל „יהודים” לא נעשו, והיה בהם כדי להכשיל. הטרידה, ביחוד — ביחסים עם השומרונים, גם שאלת זכות האדנות על אדמת שבטי ישראל. מתנגדי עזרא מוכנים היו להסתפק במעט התיהדות. לעזרא וסיעתו היתה שאלת יחודם של ישראל שאלה גורלית.

המוצא: יצירת הגיור הדתי

אולם הפתרון, שפתר עזרא את שאלת היחס לבני הנכר, לא היה פתרון אחרון. החרדים לדבר ה' באותו הדור לא יכלו למצוא פתרון אחר, אולם הפתרון ה„גזעי” לא היה לפי רוח היהדות. במעמקי היהדות פעלה שאיפה אוניברסליסטית, היא שמחה לקראת הנלוים והמתייהדים. היא היתה נתונה במבוכה קשה. גם את ספורי וחוקי התורה אי אפשר היה להתאים באמת לפתרון ה„גזעי”. כי ספורי וחוקי התורה יודעים בני נכר, שדבקו בישראל ונעשו כישראל, והכתוב „לא תדרש שלמם ושבבתם” לא נאמר על כולם. אלא שהתנאים נשתנו ונתהווה גם בענין זה קרע בין התורה ובין המציאות. ברבות הימים כבשה לה היהדות דרך חדשה. היא לא קבלה לא את הפתרון של עזרא ולא את הפתרון של מתנגדיו. היא לא התירה מתייהדים, אבל היא גם לא העמידה את היהדות על הגזע. היא העלתה את הגורם הדתי למעלת גורם מכריע: היא יצרה את הגיור הדתי המפקיע כל הבדלי גזע.

⁵⁴ גרץ, Geschichte, II, ח"ב, ע' 108, הערה 1. מה שגרץ אומר שם על

איסור גיורת לכהנים, אינו נכון. בקידושין ע אינו דן כזה כלל. ועיין קידושין עח: יבמות ס ועוד.

גם הספור על גירוש הנשים בימי עזרא הוא, כספור על דחיית השומרים בימי זורבבל, פרק מתולדות התהוות הגיור הדתי. הגיור הדתי לא נולד מן ה"ליברליזם" של אלישיב וחבריו אלא מן הקנאות של מתנגדיהם. היהדות הקנאית לא רצתה להסתפק בהתייחסות בימי זורבבל ועזרא ונחמיה הלכירות זה מתבטא בשלילה: בדחיות וגירושים. אבל היהדות לא באה על ספוקה בשלילה זו. היא הוסיפה להתלבט בשאלת ההתייחסות. ומן הלבטים האלה נולד הגיור הדתי.

עיקר פעולת עזרא. האידיאה של ספר התורה

הוצאת הנשים בימי עזרא משמשת איפוא בטיי להלכה-הרוח של הנאמנות המוחלטת לתורה, לפי תפיסת הדור, ולשאיפה להעמיד את כל חיי האומה על התורה — עד הסוף. אולם פתרון זה של השאלה כשהוא לעצמו היה פתרון של מבוכה, מוצא לשעה ולא פתרון לדורות, ובודאי לא בפעולה זו ערכו של עזרא. הוצאת הנשים הנכריות לא היתה מ"תכניתו" של עזרא. בשאלה הוא נתקל פתאום ובהיסח-הדעת. תכניתו נתרכזה מסביב לספר התורה, שהעלה עמו מבבל. על זה מעיד תארו "סופר מהיר בתורת משה", ועל זה מעידה אגרת המלך — אחת היא, אם היא אמתית או מזויפת — האומרת, שעזרא עלה לירושלים ודת האלהים "בידו", כדי ללמד אותה לעם ולהשליטה במעשה (עז' ז', ה, יא, יד, כה—כו). האידיאה של התורה — זו היתה האידיאה המרכזית של היהדות באותה התקופה. אין תקוה לישראל אלא להעמיד את כל חיינו על תורת האלהים; רק בזה יושע. את האידיאה הזאת גבש והלביש צורה עזרא הסופר. זה דרש עבודה עצומה. העבודה הזאת נשלמה רק כעבור שלש עשרה שנה אחרי בואו לירושלים. על העבודה הזאת עצמה לא נשתמר לנו שום ספור. אבל היא שמשה יסוד לאמנה של הכנסת הגדולה, שמסופר עליה בנח' ח—י.

הצלחת פעולת ההוצאה

כשעזרא עלה לירושלים לא היה שם, כנראה, פחה. אין שום זכר בעז' ו—י' לשלטון פחה. יהודי או פרסי, היושב בירושלים או בשומרון. שלטת בירושלים ובמדינה מועצת הזקנים. הכהן הגדול עדיין אינו ראש העדה. עזרא עלה אולי בסוף ימיו של יויקים, ואולי רק בימי אלישיב בן יויקים. אלישיב לא היה מסיעת עזרא ונחמיה. הוא עצמו היה ממחייבי נישואי התערובת. הוא לא מן המקנאים, אבל אין הוא יכול לפעול נגדם בגלוי. אולי

לא התנגד לכל מעשי עזרא ונחמיה. אבל הללו אינם משתפים אותו בפעולתם. והוא נזכר (חוץ מנח' ג, א) רק לרעה.

עזרא בצע את הוצאת הנשים על-ידי מועצת הזקנים. הדעה, שעזרא לא הצליח להוציא לפועל את הגירוש⁵⁵, אין לה בהחלט על מה שתסמוך. הספור בעז' י' אינו „קטוע“, ואין המספר מתכוון „לכסות“ על מה שהוא. הספור המפורט הזה, שהעם הסכים להוצאת הנשים, שנקבעה ועדת חקירה, שמושיבי הנשים באו לירושלים עם השופטים המקומיים, שנרשמה רשימה של האשמים, שכלו את החקירה באחד לחודש הראשון, הוא ספור על בצוע. כלום היה המספר טורח לספר בפרוטרוט כזה על פעולה, שנגמרה בכשלון? העובדה, שבימי נחמיה יש שוב נישואי תערובת, אינה מוכיחה כלום. גם נחמיה לא „פתר“ את השאלה.

עזרא לא נסה לבנות את החומה. התגובה על גירוש הנשים

יש חוקרים הסבורים, שעזרא הוא שנסה (אחרי שנכשל בהוצאת הנשים או אחרי שהצליח) לבנות את החומה. הגירוש או נסיון הגירוש הרגיו את העמים השכנים, והם בקשו להתנקם. עזרא החליט אז לבנות קודם כל את החומה. על נסיון זה לבנות את החומה מסופר כאילו בעז' ד, ח—כג, קטע, שנקבע לא במקומו. כשנודע דבר הבנין לשכנים, קודם כל—לשומרונים, כתבו שטנה לארתחששתא, וארתחששתא צוה לבטל את עבודת הבנין. האויבים מהרו לירושלים, פרצו את החומה ושרפו את השערים⁵⁶. לתורכין זה רומזים כאילו הכתובים בנח' א, ג; ב, ג, יג, יז.

⁵⁵ ולחיוון, Geschichte, ע' 160 (עיין גנדו מייאר, Entstehung, ע' 241, הערה 2); שדר, Esra, ע' 13—14; רודולף, ביאורו, ע' 99, 155; קלוזנר, היסטוריה, ח"א, ע' 269.

⁵⁶ עיין הרצפלד, Geschichte, II, ע' 38 ואילך; ולחיוון, Geschichte, ע' 160—161; מייאר, Entstehung, ע' 56—58, 92—93, 240—241; קיסל, Geschichte, III, ע' 551, 599—608; מויארבך, Wüste, ח"ב, ע' 243—245. וכן אחרים. גם ולחיוון (160) גם מייאר (58) חוזרים על החסר, שעזרא הבין, שהתבדלות הרוחנית של העדה מוכרחה להתבסס על התבדלות חמית: על חומה מבדילה. תפיסה זו היא תמונה מאין כמות. עזרא שאף להתבדלות כל היהודים כאשר הם שם, ביהודה ובארץ ישראל כולה ובכל הגולה. כיצד יכלה התבדלות כזו להתבסס על חומה? השווה להלן, על בנין החומה של נתניה.

אבל כל הספור הזה הוא פיוט. אין אף פסוק אחד המקשר את עזרא עם בנין החומה. עזרא לא נזכר בשטנת רחום. בימי נחמיה הוא עדיין בירושלים, ואין לשער, שלא נקרא בחזרה לבבל ליתן את הדין על השמוש לרעה ביפו־יכח. עזרא הוא סופר ואיש הרוח, ואין זה מתקבל על הדעת, שהוא קבל יפו־יכח מאת המלך ללמד את „דת האלהים“, ואחר כך נמלך ובקש לבנות את החומה. במקורות שלנו ההבדל בינו ובין נחמיה בולט: עזרא מקבל יפו־יכח ללמד את „דת האלהים“, נחמיה מבקש יפו־יכח לבנות את העיר ואת החומה. הבדל זה אין לטשטש. — עז' ד', ת—כג הוא ספור מזמן אחר.

הוצאת הנשים עוררה בלי ספק רוגז בין עמי הארץ. אבל ממדי הפעולה הזאת היו סוף סוף קטנים ביותר. וגם אין לשער, שהתאכזרו לנשים ולילדים האלה ושהכריחו אותם לצאת מן הישובים היהודיים. כבר ראינו, שהפעולה נעשתה על־ידי הזקנים והשופטים במקומות. היא נמשכה זמן רב, בלי ספק — מפני שהיתה כרוכה בשאלת מזונות ועניני רכוש. הפרדת הנשים והילדים ממשפחותיהם והכתמתם כבני „עמי התועבות“ היתה פעולה אכזרית כשהיא לעצמה. אבל קשה להאמין, שנשללה מהם הזכות להשאר ביהודה. מפני זה אין להניח, שפעולה זו הביאה לידי התנפלויות מאורגנות ולידי מלחמה בירושלים. שליחת עזרא לירושלים, מנוי נחמיה לפחה ביהודה, הרשיון לבנות את החומה מוכיחים, שארתחששתא היה מלך טוב ליהודים. היו בלי ספק צרות ופגעים, אבל — לא יותר מן הרגיל. עזרא יכול היה לשבת בירושלים ולעבוד את עבודתו, שלשמה בא לירושלים. אבל המסכות גרמו, ובזמנו עלה מן הגולה אדם קרוב לו ברוח, איש השלטון והמעשה, שבעזרתו יכול היה להגשים את שאיפתו — נחמיה.

ח. נחמיה

ספור חנני על חומת ירושלים ההרוסה

על מסבות עלייתו לירושלים מספר נחמיה בזכרונותיו. בכסלו שנת עשרים לארתחששתא (445 לפני הספירה) שבה לשושן מיהודה שיירא של יהודים עולי־רגל ובראשה חנני, אחי נחמיה (א', ב, עיין ז', ב). נחמיה שואל לשלום ירושלים ויהודה. השבים מספרים לו, שהנשארים שם במדינה הם „ברעה גדלה ובחרפה, וחומת ירושלם מפרצת, ושעריה נצתו באש“ (א' ג)¹. למשמע הדברים האלה נחמיה יושב ובוכה. ימים רבים הוא מתאבל וצם ומתפלל. הוא משקה למלך, והוא מתכוון לבקש ממנו רשיון לעלות ולבנות את ירושלים. ועל זה הוא מתפלל לאלהים, שיתן אותו „לרחמים“ לפני המלך, שימלא את בקשתו.

דעה רווחת היא (וכיום — כמעט מוסכמת), שספור השבים אינו מכוון לחורבן העיר הכשדים. הטענה היא, שחורבן העיר בידי הכשדים היה מאורע מפורסם וידוע לכל, ענין של העבר הרחוק, ולא יתכן, שהספור על חורבן זה, שארע לפני מאה וארבעים שנה, השפיע על נחמיה השפעה של חדשה מרעישת. הבכי והאבל והצום מובנים, רק אם נניח, שהכוונה לשואה חדשה, שנחמיה לא ידע עליה: אויבים התנפלו על ירושלים זה לא כבר, הרסו

¹ נחמיה שואל „על היהודים, הפליטה, אשר נשארו מן השבי, ועל ירושלים, והשבים מספרים על „הנשארים, אשר נשארו מן השבי, שם במדינת“ (א', ב—ג). בפסוקים אלה מצא קוסטרס ערות מאורשת, שבימי נחמיה היו ביהודה רק יהודים, ש„נשארו“ שם מן השבי, היינו: שלא הלכו בגולה, אבל עדיין לא היתה שום עלייה מן הגולה. אבל ההשערות הזאת אין משמעותה השארות במקום מסוים, אלא השארות בחיים, הית' חי וקיים. מקבילות לכסויים האלה אנו מוצאים בעז' מ', ח, יג, מו: „לחשאר לנו פליטה“, „ונתתה לנו פליטה“, „נשארו פליטה“. כאן עזרא, שבא זה עתה מן הגולה, מכליל את עצמו בשארית ובפליטה. ה„שארית“ הם כל היהודים, גם בגולה גם בארץ. „השבי“ הוא העם הגולה. „הפליטה“ אשר נשארו מן השבי הם הגולים, שנשארו בחיים (וצאצאיהם אחריהם). כאן הכוונה לאותו החלק מן השבי, שנשאר בחיים ושמצא „שם במדינת“ (ג), כלומר: שעלו מן הגולה. כמו בכמה מקומות בעז' הגולה היא עיקר העם ביהודה, וכני הארץ, שלא גלו, כגלים בה, עיין עז' ג', ח; ו', ב—א; מ', ד; י', ו, ח.

את החומה ושרפו את שעריה. בעו' ד', ח—כג כאילו מסופר באמת על חורבן כזה, שאירע בימי ארתחששתא, ועל מאורע זה רומז הספור. גם חוקרים, שאינם תולים את בנין החומה בעזרא, סבורים, שבימי ארתחששתא נעשה נסיון לבנות את החומה, והנסיון נגמר בשואה, ועל מאורע זה ספרו השבים לנחמיה². — אולם דעה זו אינה נכונה.

כשנחמיה בא לירושלים הוא מוצא את העיר שרויה בשלוח. חורי יהודה הם ביחסים טובים עם השכנים (נח' ו', יז—ט). לטוביה ולסנבלט יש אפילו „נביאים“ בירושלים (שם, י—ד). שניהם מבקשים „חלק וצדקה וזכרון בירושלם“ (ב', כ). אין איש מספר לנחמיה דבר על התנפלות ועל חורבן. מספרים לו על „האויב הפנימי“, על החורים המנצלים ומשעבדים את העם (ה'), אבל לא על מלחמת אויב חיצוני. טוביה וסנבלט רוצים למנוע את בנין החומה בזרוע. אבל אין זכר להתנגשויות בכל המדינה, ל„רעה גדולה“ בהיקף ארצי. אין נחמיה נלחם מלחמת מגן או התקפה בשום מקום. יתר על כן: האנשים, שזכרו בעו' ד', ח—כג, כבר נמחו מעל פני האדמה. אין לא רחום ולא שמשי, ואין זכר אף לאנשי ארך, בבל, שושן ושאר העמים, שזכרו שם. ואם כן, אם היתה „שואה“ חדשה, הרי היתה בכל אופן לפני הרבה שנים, והארץ כבר הספיקה להתאושש ולשכוח אותה. אולם איך אפשר, שעברו שנים, ונחמיה לא ידע, שהיתה „שואה“ כזאת? ואם השואה המכוננת היא בטול הבנין של רחום בפקודת ארתחששתא, איך אפשר, שנחמיה, שהיה מצוי בחוגי החצר, לא שמע ולא ידע על זה עד עתה? ועוד: איך אפשר, שהשבים ספרו לו על השואה לא כעל צרה שחלפה אלא כעל „רעה גדולה“, שהמדינה כאילו עדיין שרויה בה?

² הויכוח על ענין זה הוא ישן. את הדעה הזאת רחם רמב"ם ואב"ד, החוקן, בה ברטו ופחינדר, עיין קייל, ביאורו לנח', ע' 156—159. קייל עצמו דוחה אותה אבל במשך הזמן נעשתה כמעט מוסכמת. קבלוח הרצל, גרץ, קינן, ולהיוון ועוד ועוד. עיין הרצל, II, Geschichte, ע' 38 ואילך; גרץ, II, Geschichte, ע' 127—128; ולהיוון, Geschichte, ע' 161; מייאר, Entstehung, ע' 56; פין, דברי הימים לבני ישראל ח"א, ע' 35—36; ברתולט, ביאורו לנח', ע' 48; כטן, ביאורו לעו' נח', ע' 184—185; קיטל, III, Geschichte, ע' 615; רודולף, ביאורו, ע' 103. לויכוח על השאלה הזו עיין רולי, Servant, ע' 141 ואילך (מאמרו כספר גולדציהר). — מופרכת ביותר היא דעתו של גרץ (החושב את עו' ד', ז—כד ל„אפוקריפ“: ע' 106, הערה 4), שסנבלט וטוביה הם שהרסו את חומת ירושלים: ע' 127—128. ונחמיה לא מצא לנחוק לרמוז על זה אף במלה אחת!

באמת אין במקורות שום ספור על בנין החומה לפני זמנו של נחמיה, ואין ספור על הריסתה. בעז' ד' מסופר רק, שהתחילו לבנות את העיר ואת החומה, אלא שלא הספיקו לבנות, מפני שרחום וגדדו ביטלו את העבודה. שהם שרפו שערים, לא נזכר אף במלה אחת. גם בנין החומה גם הריסתה אינם אלא המצאה של החוקרים. נחמיה מספר למלך על שממת ירושלים ואומר: „ושעריה אכלו באש“ (ב', ג). אבל המלך אינו שואל, מי עשה זאת, כאילו הריסת ערים ושריפת שערים היו מעשים בכל יום במלכותו. ונחמיה גם אינו חושש, שהמלך ישאל ויזכר בשטנת רחום ובפקודה, שהוא עצמו פקד. על „רעה גדולה“, שפגעה כאילו ביהודי „המדינה“ כולה, אין הוא אומר מלה.

חרפת החומה ההרוסה

כדי להבין את המסופר בנח', יש לזכור שההרס של חומת ירושלים היה פצע פתוח בגוף היהדות. מלכי פרס לא הרשו לבנות את העיר ולקומם את חומתה. לא כורש ולא דריוש לא הרשו זאת. בימי כנבוזי נעשה נסיון לבנות את העיר, והנסיון נכשל, ועל זה מסופר, כמו שראינו, בעז' ד', ח—כד. מאז עמדה העיר בחורבנה. החומה היתה פרוצה, השערים היו שרופים. העיר עצמה היתה שוממה (נח' ז', ד). זו היתה חרפתה לעומת שומרון צרתה. בשעת סכסוך ומריבה היה פרוץ העיר ודאי גם צרה ממשית. קל היה ל„הסתנן“ לתוכה. במרחק־מה ממנה היה גבול בני אדום. גירוש הנשים לא הביא לידי תגרות־דמים מאורגנות, אבל אפשר, שעורר רוגז ומעשי נקמה, והעיר היתה פרוצה, ואי אפשר היה לשמור עליה. לכך „צריך היה להתרגל“ במשך זה 140 שנה³, אבל — לא התרגלו. היהודים לא יכלו „להתרגל“ במשך אלפיים שנה. המצב הורגש כצרה וכחרפה. ואדרבה, עם רבות השנים הכאיב החורבן הזה יותר ויותר, מאחר שהפצע נעשה ממאיר, והכלמה — נצחת. זה היה מין טלאי צהוב, סימן בולט של שעבוד. אנשי המקום בימים כתיקונם ודאי „התרגלו“, אבל יש להניח, שבשעת אספות־עם היה הפצע נפתח ומתחיל זב דם. ביחוד פגע הדבר בודאי ביהודים, שבאו ממרחקים, שעלו מן הגולה לראות את עיר קדשם ומשושם. גם אלה שידעו, שהעיר לא נבנתה, נסערו בשעה שראו בעיניהם את החומה ההרוסה ואת שרידי השערים השרופים והטבועים באדמה. האין זה אות לחרון האלהים?

רושם כזה עשתה החומה על חנני והשיירא שלו. הם שבו במצב רוח של דכאון וקדרות. מה שראו הרגישו כ„רעה גדולה וחרפה“. גם נחמיה „ידע“,

³ טענת ברתולמא, ביאורו, ע' 48.

שירושלים לא נבנתה. אבל הרגשת השבים היא שדבקה בו, אוירת הדכאון אפפה אותו. גם הוא הרגיש עמהם את „הרעה הגדולה“ ואת „החרפה“, כאילו ראה את החומה כמו עיניו. מתוך א', ג אפשר לשמוע, שהשבים ספרו לו על איזו שואה, שבאה על יתחי המדינה. אבל תיאור המצב ביהודה סותר לזה. ולא עוד אלא שב', יו הוא ביאור לא', ג: כאן נחמיה מדבר על „הרעה אשר אנחנו בה“ (גם נחמיה עצמו!), והיא — „אשר ירושלם חרבה, ושעריה נצתו באש“; ועם בנינה תסור ה„חרפה“. שום רעה אחרת לא נזכרה. שירי שלים לא נבנתה עד עכשיו — זוהי הרעה. הרגשת הרעה והחרפה של השבים סחפה את נחמיה והביאה אותו לידי בכי.

נחמיה גם מעריך מיד את המצב ומרגיש את יעודו הוא. יהודה היתה „מדינה“, וניתנה לה עצמאות מסוימת. אבל גורלה היה בידי מלך פרס. שום דבר בממד לאומי לא היה יכול להעשות בה, אם לא נעשה בידי יהודי הגולה המקורבים לחצר המלך. היא לא יכלה להושיע את עצמה. יכלו לפעול בה רק יהודים, שבאו מן הגולה ובידם רשיון מאת המלך. כך היה בימי ששבצר, זרובבל ועזרא. וגם עתה — ירושלים תבנה רק בידי יהודי מקורב למלכות. ביחוד בצור העיר לא היה יכול להעשות באופן אחר. נחמיה מחליט, שהוא הוא שנועד לכך. הוא צם ומתפלל ומצפה לשעת הכושר.

ירושלים המשיחית ועיר קברות האבות

מתוך הספור על עליית נחמיה בא'—ב' נשקפת לנו שוב היהדות בשתי דמויותיה: הגלויה (הרשמית) והנסתרת (המשיחית). בתפלת נחמיה יש מסגנון ס'ד. ביחוד א', ח—ט הם הבאה מדב' ל', א—ה. נחמיה מתפלל לקבוץ גלויות. יעוד זה במקורו בדב' ל' קשור ביעודים אחרים: חרוש ימים כקדם, גמול לאויבים. לזה נחמיה מתפלל בעצם. אבל יודע הוא, שהוא מתכוון לפעול כמשקה למלך, כעבד למלך אלילי, ובלי רשיונו לא יעשה דבר. את התפלה על קבוץ גלויות הוא מסיים בבקשה, שהאל יתנהו לרחמים לפני „האיש הזה“. לפני המלך הוא מדבר רק על חורבן עיר קברות אבותיו. את אויבי יהודה אין הוא מזכיר. הוא מדבר רק על מצב העיר ומבקש רשות לבנותה. באשר היא עיר בית קברות אבותיו⁴. הוא רואה אות לחסד אלהים בזה, שהמלך ממלא את בקשתו ונותן לו אגרות אל פחות עבר הנהר וכר (ב', ח).

⁴ תהכרל הוח בין התפלה ובין חסגרת הוא כל כך אפייני ומאלף עד שאין אלא, שתוקרים מסוגו של הלשר „טותקים“ את התפלה.

מה/ יד—טו נמצאנו למדים, שנחמיה נתמנה פחה בארץ יהודה, המלך שולח עמו גם „שרי חיל ופרשים“ (ב/ ט). אלה הם, כנראה, לא רק חיל משמר בדרך אלא גדוד, שנחמיה הביא אותו או חלק ממנו לירושלים, ומהם אולי גרעין גדוד ה„נערים“ שלו (ד/ י, יז; ה/ י), חיל המשמר של הפחה (השוה ה/ טו). עלה איפוא לירושלים יהודי משרי המלך, במעלת פחה, בעל יד חזקה, נשען על גדוד של „נערים“, איש יודע לשלוט, יהודי נאמן בעל לב חם, מן „החפצים“ ליראה את שם ה' (א/ יא). והוא עתיד היה לבצע יחד עם עזרא מה שכל אחד מהם לבדו לא היה יכול לבצע.

השומרונים בימי נחמיה

כשנחמיה בא ליהודה אין הוא מוצא כבר את השומרונים של עז' ד' וכל שכן לא את השומרונים של מל"ב י"ז. החטיבות הגזעיות השונות, שמלכי אשור הושיבו בארץ אחרי גלות שבטי ישראל, כבר נטמעו זו בזו, ומהן נוצרה הויה אתנית חדשה ומיוחדת במינה. לא את ארצם ולא את מחצבתם הגזעית השומרונים אינם זוכרים עוד. יש להניח, שבתקופה זו הם קוראים לעצמם שומרונים (עיי' מל"ב י"ז, כט, השוה נח' ג/ לד). שבתם המשותפת ב„שומרון“ עשתה אותם חטיבה גזעית. אין להם עדיין „אב“. הם אינם „יהודים“ (עיי' נח' ג/ לג—לד; ד/ ו; ו/ ו), אבל אין גם זכר לדבר, שהם מיחשים את עצמם על בית יוסף. עדיין אינם „גוי נבל הדר בשכם“ (בן סירא נ/ כו). אין להם מקדש בשכם (בהר גריזים) או במקום אחר. הם מתייחדים, רוצים להיות „יהודים“ ונושאים עיניהם אל ירושלים. במשך הזמן, שעבר מימי זרובבל, הם הספיקו בודאי לסגל לעצמם יותר „יהדות“ משהיתה להם בשעה שביקשו לשתף אותם בבנין הבית. אבל הם היו נכרים, בעיני המקנאים—מ„עמי התועבות“. הנגוד הדתי והלאומי—המשיחי עדיין היה קיים. הם היו בני נכר, שגזלו חלק מנחלת ישראל. הם לא היו „גרים“. הם זבחו לאלהי ארץ ישראל, אבל „ישראל“ הם לא היו. הם התנגדו בימי זרובבל לבנין בית המקדש אחרי שנדחו. אבל משנבנה המקדש, השלימו עם העובדה. יש לשער, שבמשך הזמן ניתן להם כיחידים להשתתף באיזה אופן שהוא בפולחן בית המקדש. התייחותם קרבה אותם אל היהודים, ובתקופה שלנו התחילו נישואי תערובת ביניהם ובין היהודים, למורת רוחם של המקנאים. כשבא נחמיה לבנות את חומת ירושלים, התייצבו השומרונים בראש הנלחמים בבנין החומה. עם הופעת נחמיה מתהווה „חזית“ של אויבים נגדו.

האשדודים. האדומים

בימי נחמיה כבר אין זכר, כאמור, לא לעממים של עז' ד' ולא למג' היגיהם. הגויים-האויבים הם סנבלט ואחיו וחיל שומרון (ג', לד) ומלכד זה הערבים, העמונים והאשדודים (ד', א). מנהיגיהם הם: סנבלט החורוני, טוביה העמוני (או: "העבד העמוני") וגשם הערבי (ב', יט; ג', לג, לה; ד', א ועוד). האשדודים הם הפלשתים. הם נזכרו כאויבים רק פעם אחת (ד', א). מנהיג אשדודי לא נזכר. מזה יש ללמוד, שהשכן המערבי של יהודה לא היה מעונין ביותר בשאלת בנין חומת ירושלים, אלא שהיה מוכן לעזור לצרים⁵. האדומים, השכן הדרומי, לא נזכרו במפורש כלל. יש סבורים, שהם כלולים ב"ערבים" ושגשם היה כאילו באותה שעה הפקיד הפרסי הממונה על ערביה, שכללה אז גם את אדום⁶. אבל אין ראיה לדבר זה. בתקופה מאוחרת אדומיה וערביה הן ארצות חלוקות, ויש להניח, שהחלוקה מוצאה מתקופת פרס⁷. האדומים כבשו את דרום יהודה, והכבוש הזה ספק, כנראה, את צרכיהם באותו זמן. מדרום לחצו אותם בני נביות, וההתגוננות מפני אלה העסיקה אותם אז, כנראה, ודעתם לא היתה פנויה להתעסק בשאלת חומת ירושלים. גשם אינו פועל מחברון או מעיר דרומית אחרת. הוא מצוי ליד סנבלט (ב', יט; ו', ב). זאת אומרת, שאת הערבים האלה יש לחפש לא בדרום אלא בשומרון (עין בסמוך).

העמונים. טוביה המתיידי העמוני

מי הם העמונים של ימי נחמיה? בני עמון היו אויבים לישראל מדור דור. אבל איבתם היתה מכוננת בעיקר נגד הישראלים שבעבר הירדן. עם גלות שבטי ישראל בטלה סבת האיבה, אף-על-פי שהאיבה עצמה לא בטלה.

⁵ בתרגום השבעים לנח' ד', א לא נזכרו האשדודים כלל. ואפשר, שזוהי הנוסחה

הנכונה.

⁶ עיין אלט, Schriften, ח"ב, ע' 343 (האמר נתפרסם ב-PJB, 1931). דעה

זו נתקבלה על החוקרים.

⁷ האשורים קראו למחוז פלשת "אשדוד", ונחמיה קורא לפלשתים "אשדודים". וזוהי האנלוגיה של אלט. אבל אשדוד היא עיר פלשתית, ואין תיסה, שהאשורים סיכנו את כל החבל בשם עיר זו. ומטעם זה עצמו יכול היה הכנוי הרשמי הזה גם להתפך לכנוי עממי. אבל "ערביה" מצרפת, לפי ההנחה, שתי ארצות שונות. וזוהי ענין אחר לגמרי. האדומים הם שכני ישראל מיצות עולם, הם אחים-אונאים, ומוזר מאד, שנחמיה יכליע אותם ב"ערבים".

סנבלט אומר: „מה היהודים האמללים עשים ז', וטוביה עונה אחריו (ג', לג'—לה'). טוביה הוא מן ה„צרים“ הנבדלים בפירוש מן „היהודים הישבים אצלם“ (ד', ו'). נחמיה מכליל אותו באויבים וב„כל הגוים“ (ד', א. טז').

מלבד זה אין השאלה שאלת טוביה לבדו אלא גם שאלת העמונים, שהוא עומד בראשם. את טוביה אפשר ל„יהד“ עלידי איזו מגילת-יחש דמיונית. אבל מה טיבם של העמונים, שהוא עומד בראשם והוא אחד מהם? אם היה ישוב „ישראל-יהודי“ בעבר הירדן באותו זמן ואם לא היה? — העמונים שבט' נח' אינם יהודים מארץ בני עמון. ההוציא נחמיה גולה שלמה מכלל ישראל, מפני שהעומד בראשה היה מתנגדו הפוליטי? ומלבד זה ברור, שהעמונים, הנמנים בד', א בין הערבים והאשדודים, הם בני עמון, אחי מואב. עיין י"ג, א: לא יבוא עמני ומואבי וגו'. שם, כג: אשדודיות, עמוניות, מואביות. והשוה עז' ט', א. ואם כן, היש ספק בדבר, שטוביה הוא מבני עמון? הוא עמוני כמו שגשם הוא ערבי, וסנבלט — שומרוני.

העמונים והערבים פועלים משומרון

סנבלט, טוביה וגשם פועלים יחד (נח' ב', י; יט; ג', לג'—לה'; ד', א; ו', א. ב—ה, יב, יד). לפי ג', לה טוביה נמצא בשומרון. אין זכר לדבר, שגשם קשור בערביה וטוביה יושב בעבר הירדן. העמונים והערבים הנזכרים בספור זה אינם אלא קולוניות קטנות של עמונים וערבים, שבאו מעבר הירדן ונשתקעו בארץ שומרון. גלים של ערבים לחכו במשך מאות שנים את אדום, מואב ועמון וכל עבר הירדן. מכאן באו המתישבים האלה בזמן שבין זרובבל לנחמיה. ואם נכונה הדעה, שסנבלט נקרא „חורוני“ (ב', י; יט) על שם מוצאו מחורונים שבמואב (עיין יש' ט"ו, ה; יר' מ"ה, ג), הרי יש לראות בזה זכר לעליית קולוניה מואבית לארץ שומרון, אולי לפני העמונית והערבית. במל"ב י"ז ובעז' ד' לא נזכרו עמונים ומואבים וערבים בין עממי שומרון. הם באו איפוא אחר כך. עמונים ומואבים וערבים אלה הם הגל האחרון של בני הנכר, שמהם נתגבשה החטיבה האתנית החדשה — השומרונים. בארץ שומרון הספיקו להיות הדי, ואחר-כך נבלעו במשך הזמן בשומרונים. לטוביה

* עיין מייזלר, בית טוביה, חרביק, תש"א, ע' 115; אכ"י יונת, גיאוגרפיה, 14—15; גינוברג, Judah, ע' 356, הערה 3. ישוב רצוף כוח ודאי לא היה. בימי יהודה חסכני היהודים בעבר-הירדן מפוזרים ואינם מחוים ישוב רצוף בשום מקום. „טוביה“ הנזכר בפסירוסים של זגון הוא ראש „קלרוביה“ — מושבה של חיילים מבני עמים שונים.

ולבנו (יהוחנן: ר', יח) שמות יהודיים. הם מן המתיידיים, שהמפלגה ה"ליברלית" בירושלים לא חששה להתחתן בהם (ר', יח)¹⁰. גם המריבה בענין בנין החומה מתבארת רק מתוך התייחדות השומרונים והתייחדות המואבים והעמונים והערבים, שהתיישבו ביניהם.

הסכסוך על בנין החומה

המריבה מסביב לבנין החומה דומה באפיה למריבה מסביב לבנין הבית בימי זרובבל. נושאי שני הסכסוכים הם בעצם לא הגויים אלא המתיידיים. נישואי התערובת בימי עזרא ונחמיה, הידידות בין חורי יהודה והכהן הגדול ובין טוביה (נח' ר', יז—יט; י"ג, ג—ט), הידידות בין משפחת הכהנים הגדולים ובין בית סנבלט (י"ג, כח) מוכיחים, שבאותה תקופה לא

¹⁰ נחמיה קורא לטוביה, עבד עמוני, לא מפני שהיה פקיד פרסי גבוה (כדעה הרווחת) וגם לא מפני שהיה פקידו של סנבלט (רודולף, ביאורו, ע' 109). אין לבאר את הכנוי הזה אלא כרמז לעבדות ממש. טוביה לא היה, כמובן, עבד אלא אדם בעל מעמד חשוב, קרוב לחורי יהודה ואף לכהן הגדול (נח' ו', יח; י"ג, ד). אלא שמי שהוא מאבות משפחתו (ואולי הוא עצמו) היה עבד משוחרר, תופעה מצויה היא בימי קדם, שעבדים משוחררים עלו לגדולה ונעשו שרים ונסיכים. נחמיה מוכיר לראש העמונים דבר זה לגנאי. —יש משערים, שכין טוביה זה ובין "טוביה", הנזכר בפפירוסים של ונון, ובין "בני טוביה", שמסופר עליהם בקדמוניות יב, ד', כ ואילך של פלביוס, יש קשר משפחתי. עיין גרסמן, Tobiadēn, ע' 665 ואילך; מייאר, Ursprung, ע' 133—135; קלוזנר, הכית חשני בגדולתו, ע' 160 ואילך; הנ"ל, היסטוריה, ח"ב, ע' 127 ואילך; מייזלר, בית טוביה, תרביץ, תשי"א, ע' 109 ואילך; ציריקובר, היהודים והיוונים, ע' 164 ואילך. אבל השערה זו חלויה באוויר. אין לדעת, אם "טוביה" של הפפירוסים היה יהודי. לא ברור, אם השם "טוביה" אינו קשור במוצא המשפחה מארץ טוב שבבער חירדן (עיין שופ' י"א, ג; ש"ב י', ו; חש"א ח', יג; חש"ב י"ב, יו). באחד מסכתיו "טוביה" מברך בשם האלים (עיין ציריקובר, תרביץ, תרצ"ג, ע' 244). "יהדותו" אינה נכרת כשום דבר, והשם כשהוא לעצמו אינו מוכיח כלום. הדעה, שהוא אבי "בני טוביה", אין לה על מה שתסמוך. פלביוס אינו רומז אף במלה אחת, שמוצא משפחת טוביה הוא מעבר חירדן או שיש לה שם רכוש וקרקעות. יוסף בן טוביה נולד בכפר פיכולה (או פיקולה)¹¹, כנראה — לא רחוק מירושלים. הורקנוס בנו בורה לעבר חירדן. אבל אין רמז, שתור אל אתווח נחלת אבות. הוא בונה שם כנינים חדשים. הוא חי שם לא כבעל אחוזה אלא כראש גדוד של ליסטים. השם טוביה אינו מספיק לגזור ממנו שלשלת של יוחמין.

היתה איבה בין יהודה ובין שכניה. על כולם כאחד הכבירה היד הקשה של מלכות־העולם הפרסית. לא היה מקום אפילו לקנוניות פוליטיות מעין אלה, שהיו לפנינו, כשמצרים היתה עדיין עצמאית ופעלה נגד אשור או בבל, ומעין אלה, שהיו בעולם ההלניסטי אחרי אלכסנדר. לא היה סכוי ריאלי של חירות. אין להגות, שבמצב זה יכלו ה"אינטרסים" של בני נביות או של בני עמון או אפילו של האדומים, האשדודים והשומרונים להפגע על ידי בנין חומת ירושלים, שערכה הצבאי לא היה רב. הידידות עם סנבלט וטוביה לא היתה תלויה בהעדר החומה. היא היתה יכולה להיות קיימת גם בירושלים מוקפת חומה. סנבלט וטוביה לא היתה להם שום סבה להתנגד לבנין כשהוא לעצמו. ואמנם, בנח' ב', כ יש רמז ברור לכך, שהם רצו להשתתף בבנין החומה, כמו שהשומרונים בימי זרובבל רצו להשתתף בבנין הבית: הם בקשו "חלק וצדקה וזכרון" בירושלים, וזה לא ניתן להם¹¹.

כמו כן אין בס' עז' ונח' ראיה, שהיה בישראל בימי עזרא ונחמיה ריב מפלגות מעין זה, שהיה בתקופת ההתייגות בין המתיונים ובין החסידים. היהדות שלאחרי החורבן עשויה היתה בכל הדורות לקבל השפעה מן התרבות של המלכות השלטת. ובכל זאת אין זכר להתבוללות פרסית ביהודה וירושלים בימי שלטון פרס, ובכל אופן — בימי זרובבל ועזרא ונחמיה. יש דוברי "אשדודית" ו"כלשון עם ועם" (כלומר: בלשון שאר העמים השכנים: נח' י"ג, כג—כד), אבל אין דוברי פרסית. אין ריב בין מתפרסים ובין חסידים. השאלה המטרידה של הזמן היא שאלת המתיידיים. היא מטרידה את היהדות גם בימי זרובבל גם בימי עזרא ונחמיה. ושאלה זו מקורה לא בהשפעת התרבות הנכריה על ישראל אלא בהשפעת היהדות על בני הנכר. זהו ההבדל היסודי בין התקופה הפרסית ובין התקופה היוונית. אין זו בעצם מלחמת תרבויות אלא מבוכה בשאלת היחס אל המתיידיים. המקנאים נטו לדחות את המתיידיים, ובכל אופן לא התירו להתחתן בהם ולא רצו לקבל אותם כתבריים שווי־זכויות בעדה היהודית. הליברלים נטו להקל. ליברליזם זה לא נבע מתוך זלזול במסורת, מתוך חילוניות ופריקת עול והלך־רוח של טמיעה כליברליזם של התקופה היוונית. הוא נבע מתוך מבוכתה הפנימית של היהדות עצמה, כמו שראינו. הוא היה מושרש במגמתה האוניברסלית של היהדות.

¹¹ עיין פין, דברי הימים, ח"א, ע' 37: "ומן תשובה הואת למרנו — כ, גם עתה רצו סנבלט ורעיו — להיות לבני אחד עם ויהודים — וגם עתה הסכימו תתרום — — להרחיקם ולהבדל מהם".

[illegible]

14455

4. **REMARKS:**

והחומה לא עשתה אותה „עצמאית“. לא ערך צבאי ולא ערך מדיני ואף לא ערך אדמיניסטרטיבי-מקומי לא היה לחומה כשהיא לעצמה. הסטטוס של העיר נקבע על ידי המלכות בלי שום יחס למציאות חומה או להעדרה. נחמיה בקש וקבל רשיון רק לבנות את „עיר קברות אבותיו“. בזה אמור, שהרשיון לא היה בו שום שנוי-מצב מדיני. מפני זה בלבד אין להסביר את התנגדות סנבלט וחבריו לבנין מטעמים של „פוליטיקה“. יתר על כן: אם דמו באמת, שהתנגדותם יש בה כדי לקבוע את ה„סטטוס המדיני“ של ירושלים למרות מצות המלך, הרי אנו צריכים לחשוב אותם לדון-קישוטים עלובים ביותר. אילו הרשה המלך את בנין החומה, כדי לתת סטטוס חדש לעיר, כלום יכלו להאמין, שימנעו את הדבר על ידי התנגדות לבנין? ¹³ באמת אין זכר בכל הספור על בנין החומה לשאלת הסטטוס המדיני של ירושלים.

ול הויזן הרגיש יפה, שהתנגדות סנבלט וחבריו לבנין ירושלים היא תגובה על ההתבדלות של המקנאים. נחמיה הרחיק את הזרים האלה מירושלם, ומפני זה נהפכה אהבתם לאיבה ¹⁴. אלא שוליהיון טעה בקביעת מטרת בנין החומה, וממילא — גם בהערכת אפיה של ההתנגדות. ולהיוזן סבור, שמטרת בנין החומה היתה לסגור את העיר „כלפי חוץ“, למנוע משא ומתן חפשי עם נכרים. החומה היתה לו (כמו לעזרא לפניו, לדעת ולהיוזן) אמצעי של התבדלות מן הנכרים. החומה היא ששמה קץ ליחסים בין טוביה וסנבלט ובין ידידיהם בירושלים, ומפני זה התנגדו לבנינה. אולם תפיסה זו היא מוטעה לגמרי. כלום אפשר היה להשיג „התבדלות“ על ידי חומה? כלום טוביה וסנבלט היו להם ידידים בירושלים, רק מפני שיכלו להכנס לעיר דרך פרצי החומה? נכרים יכולים לצאת ולבוא גם בערי חומה: הם באים ויוצאים דרך השערים, בדרך כל הארץ. חומת ירושלים לא יכלה למלא תפקיד של „חומה

¹³ קיטל, *Geschichte*, III, ע' 614, 634. מוען, שירושלים הכנויה והמבוצרת עשויה היתה לחיות מכצר למלכות פרס „במוריה הדרומית“ ומשען לשלטונה בסצרים. לפרס היה איפוא אינטרס ממלכתי במעשה נחמיה. אולם גם הסבר זה הוא דמיוני. מאה שנים הרחיק מלכות פרס בדבר, ולכסוף הרשחה לבנות חומה מסביב לעיר קברות אבותיו של נחמיה! נראה, שיכלה להשען גם על דמשק, שומרון, צור, עזה וכו'. אין אנו יודעים, אימתי שמשח ירושלים משען לפרס נגד מצרים. סהלך ככושי אלכסנדר מראה, שהסבר של קיטל הוא המצאה מן הרמיון. ובכל אופן היה בנין ירושלים מכון, לפי זה, נגד מצרים ולא נגד העמונים והאשדודים וכו', וסנבלט וחבריו, שטענו בשם הנאמנות למלך, לא היה להם טעם להחנגר למפעל מסלכתי זה.

¹⁴ ולהיוזן, *Geschichte*, ע' 162, עיין גם 160.

סיניתי". אלישיב עשה לטוביה לשכה במקדש, ובן יודע נשא את בת סנבלט אחרי בנין החומה (נח' י"ג, ד—ט, כח). ההתבדלות היתה דרישה כללית, אפשר לומר: אוניברסלית, מכל היהודים, ואי אפשר היה להגשימה על ידי חומה¹⁵.

הצורך העירוני, הלאומי והדתי בבנין החומה

בנין חומת ירושלים לא היה ענין "מפלגתי" אלא ענין לאומי טבעי ביותר, ואין לבקש לו טעמים מיוחדים ומלאכותיים. אפילו פטריטיזם מקומי, עירוני, מספיק כדי לבאר אותו. כל שכן שהפטריטיזם הירושלמי לא היה "מקומי". העדר החומה גרם לכך, שבעיר לא היה בטחון-חיים-ורכוש אלמנטרי. בלילות בודאי היתה סכנה לצאת מן הבתים. גניבות ושוד ובודאי גם רצח היו מעשים בכל יום. דרך פרצות החומה קל היה גם להסתנן וגם לברוח. אי אפשר היה לשמור. בשעת-חירום כל שהיא נעשה בודאי המצב קשה מנשוא. זה גרם לכך, שהעיר לא יכלה להתפתח. אלה שיכלו ברחו למקומות נוחים יותר. בעיר אין די בתים ואנשים עוד בימי נחמיה (נח' ז, ד). העדר החומה גרם איפוא לכך, שהעיר המרכזית של יהודה (והעם כולו) נשארה שוממה ודלה. זו היתה לא רק צרה ממשית אלא גם חרפה לאומית. את התרפה הרגישו ביותר (א' ג; ב' יז). האויבים ודאי לא נמנעו מלהזכיר זאת תמיד (השוה ב' יט; ג' לג—לו). יש לזכור, שירושלים לא היתה עיר בלי חומה אלא עיר, שחומתה הרוסה ופרוצה. החומה ההרוסה היתה זכר לתורבן, אות קלון ועבדות. האם לא טבעית ביותר היא השאיפה לשים קץ לצרה ולחרפה?

יש להניח, שפעל גם גורם דתי מיוחד, אף-על-פי שזה לא נזכר במפורש. ירושלים היתה עיר הבחירה גם במובן פולחני. היא היתה לפי דמוי ס' דברים, תחום סקרלי. מקודש היה בית המקדש, מקודש היה הר-הבית, ומקודש היה התחום שמסביב לאלה—העיר, "לפנים מן החומה". החומה השלימה את מערכת תחומי הקדושה, וכל זמן שהיא היתה הרוסה עוד לא נשלם, אפשר לומר, בנין המקדש עצמו.

בנין החומה היה איפוא צורך משטרת-עירוני, לאומי ודתי מצד עצמו. בלי כל יחס לפוליטיקה הגבוהה של מלכות פרס ובלי כל יחס לשאלת אנשים מסוגם של סנבלט וחבריו. בלב היהודי הרעיד בנין החומה בלי ספק גם נימה משיחית. בירושלים קשור היה חזון התקומה והתפארת שלעתיד לבוא.

¹⁵ השוה למעלה, ע' 302, הערה 56.

התנערות ירושלים מעפרה, אפילו בתנאים אלה, בחד המלך האלילי לאחד המשקים שלו, היתה אות לטובה וקרן-אור של תקוה. התקוה הנעלמה הזאת משתקפת בצורה מסולפת בטענת האויבים, שבנין החומה הוא מרידה במלך (ב', יט) וקשור בנסיון להמליך מלך ביהודה (ז', ו—ז). באמת היתה זו רק תקוה אי-ריאלית, נעלמה, ניצוץ אור גנוז. אולם בנין החומה מלא צורך ריאלי של העיר והעם והמקדש גם מחוץ לכל ספירה משיחית. החומה עשויה היתה לשמור על העיר ולהרחיק מעליה מסתננים ושוודים העולים בפרצות ולא היתה מכוונת לא נגד המלכות וגם לא נגד נכבדים כטוביה וסנבלט, בעלי בריתם של חורי יהודה. ומפני זה לא היתה לטוביה ולסנבלט ולחבריהם בהחלט שום סבה להתנגד לבנין החומה כשהוא לעצמו.

המתייהדים הדחויים נעשים אויבים

ואם אנו רואים אותם, את המתייהדים, ערוכים בחזית אויבת נגד היהודים, אין זה אלא מפני שהעדה היהודית דחתה אותם. נחמיה הלך בעקבות זרובבל ובעקבות עזרא וסיעתו. הוא היה מן המקנאים, והחלטתו היתה איתנה לא לשתף את המתייהדים בבנין ירושלים, לא לתת להם מקום בירושלים ולהרחיקם מן העדה היהודית בכלל. בנין החומה לא נבע מתוך הלך-רוח זה, אבל הלך-רוח זה היה הלך-רוחם של הבונים, וזה הכריע. חזית האיבה מכוונת בעצם לא נגד בנין החומה אלא נגד בני החומה. נחמיה הלהיב את העם לבנין. נוצרה חזית לאומית אחידה. ההתלהבות הלאומית גרפה גם את ידידי טוביה וסנבלט. ואם נחמיה יצליח — גם האידיאולוגיה הקנאית שלו תנחל נצחון. ומפני זה המתייהדים מתקשרים נגדו. הם רוצים להכשיל את מעשיו בכל מחיר. כמו בימי זרובבל המתייהדים נעשים אויבי היהודים. הם מתחברים עם האשדודים, הם פועלים כגויים-שונאים. הם מלגלים „על היהודים“, כורים הם קוראים להם „היהודים האמללים“ (ג', לג—לד). טוב, שירושלים לא תבנה כלל משתבנה עלידי נחמיה.

ירושלים ושומרון. נחמיה וסנבלט

הספור על בואו של נחמיה לירושלים ועל מעשיו מוכיח בבירור, שירושלים לא היתה כפופה לשומרון. נחמיה אינו מקבל שלטון מסנבלט, אינו מגיש לו שום אגרת של המלך. הוא אינו פונה אליו כלל ואינו מודיע לו מה יש בדעתו לעשות. סנבלט וחבריו „שומעים“ על בואו של נחמיה ועל רצונו „לבקש טובה“ לישראל (ב', י). אבל הם אינם יודעים בבירור, מהו הרשיון, שנתן לו המלך. נראה, שלא היה לו רשיון מיוחד בכתב לבנות

את העיר, אלא הסכמה בעל־פה של המלך (ב', יח: „אשר אמר לי“). נחמיה לא היה מעונין לפרש את הדברים לאנשי שומרון. אי־הבהירות הזאת מסבירה את נסיונות סנבלט ואנשיו להפריע לעבודת הבנין: הם לא ידעו מה הרשהו המלך לעשות באמת.

הבנין. נכלי האויבים

נחמיה מסייר את החומה בלילה בלוי'ת אנשים מעטים, ולפי שעה אינו מגלה את תכניתו אף ליהודים. מזה אין ללמוד, שהוא חשש להתנגדות יהודית לתכניתו או שהוא אף הטיל את העבודה על העם בזרוע כנציב פרסי¹⁶. כבר הזכרנו, שבירושלים לא היתה שום התנגדות לבנין. מפרק ג'

¹⁶ נחמיה אינו מוכיר כלל התנגדות פנימית, סיעה של אנשים יהודים, שהתנגדו לבנין. ואין לשער, שהיו יהודים כאלה, שרצו בשפלות ירושלים ולא שמחו לרשיון המלך לבנותה. ואילו היו כאלה, היה נחמיה מוכיר אותם כלי ספק לגנאי יחד עם סנבלט וחבריו. הלשר, תרגום נח', ע' 527—533, אינו מאמין בספורו של נחמיה וחושב, שהוא משטש וסלף את העובדות. „בין השיטין“ הוא קורא, שהחורים התנגדו (527), ו„היהודים“ חשבו את בנין החומה „לעבודת סם, שהטיל עליהם הנציב הפרסי“ (527, 532). אלא שכל זה קלום מן האוויר של בין השיטין, ובשיטין אין על זה כלום. הלשר סבור כמו כן, שלא היתה סכנה של התנפלות אמתית מצד סנבלט. סנבלט רק רצה להפגין כדי לעורר את המתנגדים למרוד בנחמיה. אמצעי השמירה של נחמיה היו מכוונים באמת נגד העם הכונה עצמו וכו' (532—533). „הסבר“ זה הוא סלוף פשוט. בעקבות הלשר הולך קיטל. גם הוא טוען, שהיו בירושלים „אלסנטים בלתי מרוצים“, שהתנגדו לבנין, ושסנבלט התכוון רק להפגנה, כדי לגרום למרידה של המתנגדים וכו'. עיין קיטל, *Geschichte*, III, ע' 622, 626, 631—633. אבל תחורים וחסננים נותנים ידם לבנין פת אחד (ב', יח), ואין שום יסוד לדעת ש„בעלי הקרקע האצילים“ התנגדו (ע' 622). ברשימת חבונים לא נזכרו בית לחם ונטופה (קיטל, שם). אבל הרי גם נחמיה עצמו וחנני ואחרים לא נזכרו. נח' ג', ה הוא סתום, ואין לבסס עליו טענה כזו. ששמעות הכתוב היא בודאי זו: ואדירי הצאן (בעלי המקנה הגדולים) שבתקוע (שהיתה עיר של אנשי מקנה) לא הביאו את צואר אנשי תקוע הרועים בעול עבודתם, אלא שחררו אותם לעבודה, והם בנו שתי מדות (כו). עיין אהרליך, *Randglossen*, ח'ו, ע' 189 (לפירוש „ואדיריהם“, אלא שאהרליך ספרש את הכתוב שלא כהלכה); זר־ב־ד, ספרי עזרא ונחמיה, 95—96. — בתמימות מפליאה אומר קיטל (631). שהיו בירושלים אנשים, שרצו לעסוק במקנה וקנין בשלום ולא רצו בכבזור ירושלים. כאילו עיר פרוצה יפה למקנה וקנין בשלום!

נמצאנו למדים, שכל שכבות העם השתתפו בבנין, והיו כאלה, שבנו שתי "מדות". אולם נחמיה ירדע, שתהיה התנגדות מצד אויבים חיצונים, והוא רוצה, שתכניתו תודע להם באיחור האפשרי. הסיור הבהיר לו את המצב, והוא מחליט לגשת מיד אל המלאכה. הוא מגלה את סודו לראשי העם, והם נותנים לו ידם פה אחד (ב', יז—יח).

נחמיה הוא מנהיג ומארגן. הוא מצליח לגייס לעבודה את כל עם יהודה וירושלים. עובדים בכל היקף החומה בבת אחת. את השומרונים אין הוא משתף: להם "אין חלק וצדקה וזכרון בירושלם" (ב', כ). השומרונים תוהים על הנעשה. הם מגיבים בבזו ולעג ומנסים לטעון, שזה מעשה מרד (ב', יט; ג', לג—לה). אבל העבודה מתקדמת, כי היה "לב לעם לעשות" (ב', לח). השומרונים זוממים לארגן כנופיות מזוינות, להתנפל על הבונים ולהשביט את העבודה בחרב (ד', א ואילך). סנבלט ודאי לא חשב לכבוש את ירושלים. אבל הוא קוה, שיוכל להטיל מהומה בין הבונים ולהשבית את המלאכה. מי ירדע — אולי דוקא מעשה זה ייטב בעיני המלך? נחמיה מארגן שמירה מסביב לכל החומה. העבודה והשמירה יחד הן מעמסה כבדה על העם. העם רוטן ונאנק (ד', ד), אבל ממשיך לבנות ולשמור. היהודים, שישבו בין השומרונים, היו מגלים לבונים מהיכן הכנופיות מתכוננות להתנפל (ד', ו) ¹⁷. זה מראה, שהבנין היה מפעל לאומי, יקר בעיני כל היהודים. נחמיה עצמו נושא גם הוא בסבל (ד', יז) ¹⁸. זה מלהיב את העם.

מכיון שהאויבים לא ידעו מה טיב יפוי־כחו של נחמיה, פשטו שמועות, שהיהודים רוצים למרוד ולהמליך עליהם את נחמיה. סנבלט מאמין או עושה עצמו כמאמין בשמועות אלה. הוא "מודאג", והוא מנסה למשוך את נחמיה לאיזו התיעצות מחוץ לירושלים. החומה כבר נבנתה, אבל אין עוד דלתות בשערים; אולי אפשר למנוע, לפחות, דבר זה. לסנבלט יש אפילו מיני "נביאים" בירושלים: "נביאים" שכורים המתנכלים לנחמיה וה"מיראים" אותו. נחמיה אינו הולך להתיעצות, ולנביאי סנבלט אינו שם לב. החומה נשלמה לזמשים ושנים יום, בעשרים וחמישה לאלול (ד', א—טו).

¹⁷ בד', ו יש לגרום: "ויהי כאשר באו היהודים הישבים אצלם 'מכל המקומות' ויאמרו לנו עשר פעמים ' אשר 'חשבו' עלינו". בד', ו: "ואעמידם" מתחתיות למקום. נחמיה העמיד את העם מתחת למקום הבנין, מאחורי החומה. סוף ו הוא תוספת הסבר. בד', ח: אולי "וייראו" (במקום "וארא").

¹⁸ בד', יז יש לגרום: "איש שלחו בימינו", השוה דה"ב כ"ג, י.

שמיטת החובות

בעצם ימי העבודה המאומצת והחרדה הגדולה האלה מבצע נחמיה רפורמה חברותית חשובה: את שמיטת החובות. ביהודה התחיל תהליך מסוכן של התרוששות המונים. המוני עם נקהלו אל נחמיה וצעקו על המעשים, שעושים עמהם „אחיהם היהודים“ העשירים. התאוננו, שהרעב מכריח אותם ללוות כסף מן העשירים ולתת להם בערבון את בניהם ובנותיהם או את שדותיהם וכרמיהם ובתיהם. אחרים קבלו, שלוו כסף לשלם את „מדת המלך“ ומשכנו את שדותיהם וכרמיהם. אחיהם העשירים כובשים את בניהם ובנותיהם לעבדים, כובשים את הבנות לפילגשים, לוקחים מהם את רכושם (ה' א—ה)¹⁹. התלונות הן לא תלונות של פרולטרים עשוקים אלא של אכרים ועירים מנושלים מרכושם. התופעה מזכירה את תהליך ההתרוששות של ימי עמוס וישעיהו. יש סבורים, שהעסקת העם בבנין החומה היא שגרמה להתרוששות זו או שהגבירה אותה²⁰. אבל אין זה מתקבל על הדעת. כל עבודת הבנין נמשכה חמישים ושנים יום, וצעקת העם התרחשה באמצע הזמן הקצר הזה. מלבד זה אין ספק, שהבנין עצמו סיפק עבודה בשכר לעניי העם. בבנין השתתפו משפחות עשירות, שבודאי שכרו פועלים לבניית ה„מדות“ שלהן. הסבה הראשונה של ההתרוששות היתה בודאי היד הכבדה של השלטון הנכרי. המלכות ופקידיה לקחו את מרבית התבואה, העבירו את האדם ואת הבהמה (ט', לו). הפחות הכבירו על העם, לקחו מהם לחם ויין וכסף; נעריהם שלטו בהם (ה', יד—טו). בין הצועקים היו אנשים, שמשכנו שדותיהם וכרמיהם „למדת המלך“ (ה', ד). העשירים ניצלו את המצוקה ונישלו את האכרים והעירים מנכסיהם וגם שעבדו את בניהם ובנותיהם. אין לדעת, אם כל אלה היו „תופעות־של־הווי“, תופעות „נורמליות“, או אם היו תופעות בלתי רגילות של דלדול המונים. אולם נראה, שאישיותו של נחמיה עוררה את התקוה בעם להחליץ מן המצוקה. נחמיה בא לארץ כפחה, אבל את „לחם הפתה“ לא לקח מן העם. פחה כזה עוד לא היה. מיד עם בואו הוא התחיל במבצע לאומי של בנין החומה, שעד אז לא הצליח בידי שום איש, והוא עבד במסירות נפש, נשא בסבל עם העם. העם הרגיש בו

¹⁹ כה', ב צ"ל „אנחנו ע'ריבים“. כה', ד צ"ל, כנראה: „צ'רדתינו וברסינו“.

כה', ה אולי: „והנה אָקִיט כבשים“.

²⁰ עיון הלשר, תרגום נח', ע' 534 (עבודת המס גרסה, אף־על־פי שזה לא כתוב); קלוזנר, היסטוריה, ח"א, ע' 286; רודולף, ביאורו לנח', ע' 128 (חבנין הגביר את המצוקה).

את בעל הלב היהודי, את ירא-האלהים באמת. המדולדלים חשו בו אח מגן ומושיע. סייעה גם ההתעוררות הלאומית של שעת בניין החומה. נחמיה שומע את זעקת העם ולבו מתעורר. אין הוא פועל בכח סמכותו כפחה. כפחה ודאי לא היה לו יסוד חוקי לעשות דבר. אבל הוא פונה אל הרגש הדתי-הלאומי של החורים והסגנים. הוא מקהיל עליהם „קהלה גדולה“, והוא מטיח בפניהם ביחד דברים על המעשה המביש ביותר: על שעבוד הבנים והבנות (ה', ז—ח)²¹. מדבריו נמצאנו למדים לפי דרכנו, שבימים ההם כבר היתה בידי ישראל „מצוה רבה“ של היהדות²², היא מצות פדיון שבויים, שהיא ממצוות תורה-שבע-לפיה. נחמיה מזכיר לחורים, שיהודי הגולה פדו את אחיהם, שנמכרו לגויים, והוא שואל אותם, אם יש בדעתם הם למכור את אחיהם לגויים לעבדים, כדי שיהודים אחרים יפדו אותם. הרי זה יהיה חרפה לישראל וחילול השם. החורים אינם יודעים מה להשיב. נחמיה דורש לותר על החובות ולהשיב לעניים את רכושם (וכמובן — גם את בניהם ובנותיהם). וגם בפעם הזאת הוא משמש דוגמא: הוא מבטיח, שגם הוא ואנשיו יותרו על חובותיהם. החורים מסכימים. נחמיה קורא לכהנים ומשביע את החורים, שיקיימו את הבטחתם. ואמנם, שמיטת החובות נתגשמה (ט—יג).

מן הספור הזה יש מסיקים מסקנה, שס' דברים עדיין לא היה אז, והחוק על שמיטת הכספים (דב' ט"ו, א—ג, ט—י) לא היה ידוע עדיין (או לא היה נוהג)²³. אבל אין זה נכון. היסוד החוקי של מעשי הנישול והשעבוד הללו אינו ברור כשהוא לעצמו. על חוקי התורה לפי פשטם אין לבסס נישול אכר מעל אדמתו בחובו וביחוד — כבישת בניו של בעל חוב לעבדות²⁴. יסוד

²¹ לבטוי „ואתן עליהם קהלה גדולה“ השווה יח' ט"ז, ט; כ"ג, טו; ל"ח, ד ועוד.

²² עיין בכא בהרא ה, ע"ב.

²³ הל' שר, תרגום נח', ע' 534.

²⁴ יש מוצאים למעשים אלה כסים חוקי בתורה. קי"ל, ביאורו, ע' 209, מסמן: דב' ט"ז, ח; ויק' כ"ה, לט; ברתול'ט, ע' 61: דב' ט"ז, יב; ויק' כ"ה, לט; רודולף, ע' 129: שם' כ"א, ז; כ"ב, כד ואילך; ויק' כ"ה, לט; דב' כ"ד, י ואילך. אבל באמת אין מן הסקראות האלה ראיה. התורה אינה מוכירה אתריות הגוף לבעל חוב (עיין חוקי חמורבי קי"ג—קי"ט, קנ"א—קנ"ב). חוקי התורה יודעים מכירת עצמו של ישראלי לעבד מעוני, אבל לא נזכרת מכירתו בחובו. וכן מוכר אדם בתו לאמה, אבל לא נאמר, שהיא נמכרת או משתעבדת בחובו. מכירת בן לא נזכרת כלל. התורה יודעת מלוא כשכון. מאבל חוקי השכונ שלח הם מוסריים-אידיאולוגיים. היא מזהירה את תמלוה

המופלא הזה עשה רושם. נקבעה דעת־קהל בעם ירא האלהים על מעשי הנישול והשעבוד, ודעת־קהל זו שמשה סייג לאכזריות יתרה.

אירגון השמירה בעיר. תכנית ליחש את העם

כשנבנתה החומה והעמדו דלתותיה נחמיה אוחז באמצעים לשמור על בטחון העיר. על השערים הוא מפקיד משמר מן הלויים (ז', א; השוה י"ג, כב). למפקדים על העיר הוא ממנה את חנני ואת חנניה. הוא מצוה לסגור את השערים בלילה. מלבד זה הוא מסדר משמרות מבין יושבי ירושלים, שישמרו "איש נגד ביתו" (ז', ב—ג). נחמיה מסביר את הצורך בסידורים האלה: העיר גדולה, העם בה מעט, אין בתים בנויים (ז', ד). דעה מקובלת היא, שהמשך ספור זה הוא ב"א, א ואילך: נחמיה הוא שהעביר בגורל חלק מן העם לירושלים. אבל ספק הוא, אם המסופר ב"א הוא ממעשי נחמיה. נחמיה מתאר את מצב העיר, כדי להסביר את אמצעי השמירה של אותה שעה. אבל העיר היתה שוממה עד אז, מפני שהיתה עיר פרוצה. עם בנין החומה היה יסוד לקוות, שהעיר תבנה ותיושב בלי "גורלות". מציאותו של הפחד העשיר והמזהיר עם אנשיו בירושלים היתה היא גופה כח מושך לאנשי יהודה.

באותה שעה נחמיה מתכן תכנית חדשה: הוא מתכוון להזמין את העם לירושלים להתיחש (ז', ה). אין לטעות בפירוש המלה "ואקבצה" (שם) ולחשוב, שמסופר כאן על כנוס כל העם לירושלים לשם בדיקת ספרי היחש (לפני הכנסת הגדולה ולפני חנוכת החומה?). בדיקת יחשי המשפחות לא ניתנה להעשות באספת המונים אלא על ידי הופעת ראשי בתי האבות בירושלים לפני בית דין "לעתים מזמנים", מעין מה שהיה בימי עזרא (עז' י', יד). נחמיה מספר כאן, שאחרי גמר בנין החומה נתן אלהים בלבם להזמין את העם מעריהם לירושלים לשם סדור מגילות היחש. את זכרונותיו כתב לאחר מעשה, ובמלה "ואקבצה" הוא רומז, שאמנם בצע את הדבר אחר כך במשך זמן, שאינו מסמנו כאן²⁸. בדיקת היחש לא נעשתה לשם העברת מיוחסים

²⁸ נחמיה רשם את זכרונותיו בסוף פעולתו (עיי' ה', כד) כסיכום. מפני זה יכול היה לרשום, מתוך פרספקטיבה מאוחרת, כז', ה "ואקבצה". אבל מכיון שלהלן הוא מספר רק על מציאת ספר היחש הישן, הרי שאנו עומדים באמת עוד לפני הפעולה. מכיון שבדיקת היחש לא יכלה להעשות באספת־עם כללית, הרי שלא היה בזכרונות נחמיה ספור על אספת־עם לשם בדיקת היחש, ואין להניח, שהכרוניסט החליפה באספת העם לשם קריאת התורה, עיי' נומ, Studien, ע' 129. — לשאלת נח' י"א עיי' נספח: "נח' י"א, א—י"ב, כו".

[illegible]

יום קריאת התורה

ביום אחד לחודש השביעי, בראש השנה, נאסף, "כל העם כאיש אחד" אל הרחוב אשר לפני שער המים. נאספו אנשים ונשים וגם הילדים הבוגרים³⁰. העם אומר לעזרא להביא את "ספר תורת משה". עזרא מביא את הספר. הוא עומד על מגדל עץ מוכן מאתמול, ששה או שבעה אנשים עומדים מימינו ומשמאלו. עזרא פותח את הספר, וכל העם קם. הוא מברך על הספר, כל העם עונים אמן במועל ידיהם ומשתחווים אפים ארצה. בין העם עומדים לויים, "מבינים", היינו: מסבירים, שתפקידם לבאר לעם את הנקרא. הקריאה נמשכת כשש שעות: "מן האור עד מחצית היום". קוראים "מפורש ושם שכל", היינו: בהסברה ומתוך עיון בדברים, "ויבינו במקרא". העם בוכים "כשמעם את דברי התורה". מפני מה בכו? לא נאמר, שקראו באזני העם פרשה של קללות ואיומים. מן הספור ברור, שלא היתה כוונת עזרא וחבריו להביא את העם לידי בכי. עזרא רצה, שהיום יהיה יום של שמחת תורה. הבכי היה, כנראה, פרי התרגשות המונית, שהיתה עשויה להתפרק גם בבכי גם בצחלה. העם שמע והבין דברים, שלא ידע קודם. נודעו לו חוקים, שלא היה מקיים קודם. שמע ביאורים חדשים לדבר ה'. ההתרגשות הביאה לידי בכי. נחמיה ועזרא והלויים-המבינים מונעים את העם מן הבכי. "היום קדוש", קריאת התורה קדשה אותו קדושה מיוחדת. התורה צריכה להיות מקור שמחה. הם מצוים את העם לאכול משמנים ולשתות ממתקים ולשלוח מנות "לאין נכון לה". העם הולך לעשות "שמחה גדולה", וטעם השמחה: "כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם". "הדברים" כשהם לעצמם לא היו אפוא עצבים. העם שמח על שזכה ליום של למוד תורה. החג נהפך לחג של שמחת תורה.

שמרנים, מצד זה, ומבקרים קיצוניים מצד זה, טוענים שאין כאן אלא תיאור של כנוס פולחני רגיל³¹ או תיאור חגיגה רגילה של ראש השנה, שכללה בימי מחבר ד"ה גם קריאה בתורה³². אבל טענה זו אין לה רגלים. הספור הוא, קודם כל, חלק מגוש שלם של ספורים על קריאת התורה ולמודה הלכה למעשה: בראש השנה, למחרת ראש השנה (ח', א-יג), בחג הסוכות (יח'), ביום האמנה (ט', ג), "ביום ההוא" (י"ג, א-ג). לא בתורה

³⁰ הילדים הבוגרים הם חסכוני, וכל מכין לשמע" (ח', ב), "והמכונים" (שם,

ג), "כל יודע מכין" (י', כט).

³¹ עיין קינג, Abhandlungen, ע' 380-381, נדר יוסף הלוי.

³² עיין הלשר, תרגומו הגרמני לנח', ע' 543.

לא נבניאים ראשונים וגם לא בד"ה אין שום ספור על קריאת התורה בחג. כל שכן שאין שום ספור על כנוס של קריאה ולמוד התורה בחג. בעזרת "מבינים". האין זה מוכיח, שמחבר ד"ה מצא ספורים אלה דוקא במקורות של התקופה הזאת?

מלבד זה הרי היתה קריאת התורה בימי בית שני קבועה במסגרת מעשי הפולחן של היום; היא היתה חלק מטקס פולחני: היא היתה קשורה בסדר קרבנות או בתפלה. זה היה טיבה בבית המקדש (משנה יומא ז', א ואילך). וזה היה טיבה בבית הכנסת (עיין מגילה ד', ג ועוד). לא כן קריאת התורה המתוארת בנח' ח'. לא נזכר שום טקס פולחני חוץ מקריאת התורה עצמה! לא נזכרה תרועה, שהיא ענין היום (ויק' כ"ג, כד). לא נזכר קרבן היום (במ' כ"ה, א-ו). לא נזכרו המקדש והכהנים בכלל, ואף הלויים אינם מופיעים בספור בתפקידם הפולחני הקבוע, אלא כ"מבינים". לא נזכרה תפלה. מסופר אך ורק על קריאת התורה. הברכה והקידה (ח', ו) אינן אלא לואי לקריאה: עזרא מברך בפתחו את הספר, העם עונה אמן ומשתחוה. קוראים ולומדים כשש שעות. העם בוכה למשמע הדברים. ההיתה קריאה של שש שעות קריאה רגילה? ההיו בוכים בשעת כל קריאה בתורה? אורך זמן הקריאה ובכי העם מוכיחים הם לבדם, שהיה כאן מעמד מיוחד במינו. גם השמחה היתה לא שמחה של "יום תרועה" (זה לא נזכר כלל, כאמור) אלא שמחה של בינה בתורה.³³

וביחוד: בראש השנה זה "כל העם" נאסף "כאיש אחד" לירושלים.

³³ הל שר, שם, מוצא בנח' ח', א-יב, תיאור של Gottesdienst רגיל, שקריאת התורה עומדת במרכזו. הברכה על התורה והשתחויה העם עם פתיחת הקריאה — זהו גופו של ה"גוטסדינסט". אחרי זה בא "המרכז". ביאורי המכונים הם הם ה"דרשה" המסיימת את ה"גוטסדינסט". אמנם, את המכונים הוא מוחק, אבל "דרשה" יש ויש. את שש השעות הוא מוחק. קוראים רק את פרשת ראש השנה. פרשה זו כוללת שני פסוקים בויק' כ"ג וששה בבמ' כ"ט. זה היה "המרכז". ויש לשער, שכששמע העם ספורש מפי עזרא, שביום הזה מקריבים פר בן בקר אחד, איל אחד ועוד, התחיל בוכה באמצע ה"גוטסדינסט". (הלשר שכח לחקוק את הבכי). אחר כך עשו שמחה, מפני שזה היה יום תרועה (אם כן — לא מפני שהבינו בדברים? גם את זה לא מחק). אחרי כל הטפול המקצועי הזה היום נהפך, כמובן, ליום תרועה רגיל. — זר-בבד, ביאורו לעז' ונח', חולך בעקבות הלשר (כאן ובמקומות אחרים). אולם מפני שאינו מוחק, הוא נאלץ להמציא המצאות פתיהות. בביאור זה בכלל שמרנות קיצונית מורכבת על דעות של הלשר בלי הרגשה של נגוד.

אולם ראש השנה אינו מן הרגלים, ולחג זה לא היתה עליה לרגל. אספת עם זו לא היתה איפוא עליה לרגל בעצם לכבוד ראש השנה, אלא אספה לשם מעמד מיוחד. זה היה יום הקהל, אבל לא על יסוד דב' לא, י—ג, אלא יום יחיד ומיוחד, יום קריאת תורה, למוד תורה ושמחת תורה, יום של מעמד היסטורי, שלא היה עוד כמותו, יום ראשון לתודש־התורה, ששיאו וסיומו היתה קריאת האמנה.

מועצה למדרש התורה. חג הסוכות

למחרת יום־קריאת־התורה נאספו ראשי האבות של כל העם אל עזרא „להשכיל אל דברי התורה“ (ח', יג). נתכנסה איפוא מין מועצה עליונה אקדמית ומחוקקת, שתכליתה היתה לפרש את התורה ולקבוע הלכה למעשה. על הפרק עמדה שאלת חג הסוכות. מתוך ח', יד—טו ברור, שעיינו בחוק שבויק' כ"ג, לט—מב. מחליטים להעביר קול בערי ישראל, שיביאו חמישה מינים, „עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת“ ויעשו מהם סוכות³⁴. אין זה מתאים לחוק שבויק' כ"ג, מ, שבו נצטוו ישראל לקחת ארבעה מינים, „פרי עץ הדד, כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל“ ולשמוח בהם לפני ה'. מנהג נפוץ הוא בעולם, לקחת איגודי ענפים או זרי ענפים ופרחים ולעשות בהם הלולא של חג. ברור זו פירשה ההלכה המאוחרת את הכתוב בויק' כ"ג, מ: נוטלים את ד' המינים (לולב ואתרוג) לשמחה ולא לעשיית סוכות. מכיון שבכל הפרשה ההיא לא נזכרה עשיית סוכות בכלל, ועל הדין שבה בסוכות נצטוו רק בפסוק מב, הרי ברור, שזהו באמת פשטו של מקרא. ולפיכך גם זה ברור, שהחלטת המועצה בימי עזרא היא מדרש־הלכה קדום, שהיה מבוסס אולי באיזה מנהג ושנדחה אחר כך. זהו המשך למדרשיו של עזרא בענין הנשים הנכריות בעז' ט', יא—יד. העובדה, שלא התאימו את לשון הכתוב בויק' כ"ג להחלטתם באותה שעה, היא אחת מן הראיות המרובות, שהתורה כבר היתה אז מגובשת באותיותיה, ואפשר היה רק לפרש (או לדרוש) אותה³⁵.

³⁴ בנח' ח', טו יש למחוק, כנראה, „ואשר“, וצ"ל: וישמיעו ויעבירו וגו'.

³⁵ השוה המחלוקת בענין זה בין יוסף הלוי ובין קינן: קינן, Abhandlungen, ע' 380—391. הלוי אומר בצדק, שהפירוש בנח' ח', טו הוא דרשני. אלא שהוא מסיק מכאן, שמדרש ההלכה כבר היה קיים דורות רבים לפני תקופת עזרא. וזה אינו נכון. המדרשים שבס' עז' ונח' באים ללמד רק על אותה תקופה: כימי עזרא בולד מדרש ההלכה. — קינן סבור, לעומת זה, שבימי עזרא קיימים היו שני מנהגים:

מלבד החוק שבויק' כ"ג מצאה המועצה האקדמית חוק אחר על חג הסוכות בדב' ט"ו, יג—יז. בין שני החוקים אין התאמה. בויק' כ"ג לא נזכרה עליה לרגל. סוכות עושים ויושבים בהן בכל מקום, וכן שמחים בד' המינים בכל מקום. בדב' ט"ז אין מצוה מפורשת לשבת בסוכות, ולא נזכרו ד' מינים. אבל בחג זה כל ישראל עולים למקום אשר יבחר, ואת כל שבעת ימי החג חוגגים במקום אשר יבחר. התאמת סדרי החוקים שבתורה זה לזה היא מתעודותיו הראשיות של מדרש־ההלכה. החלטת המועצה היא דוגמא קדומה וכוללת למדרש מסוג זה. מרכיבים את דב' ט"ז על ויק' כ"ג. מד' המינים עושים סוכות בירושלים ויושבים בהן כל שבעת הימים (נח' ח', טז—יז). זה היה מנהג חדש לגמרי, שנולד מתוך התאמה מדרשית של מקורות התורה באותה תקופה. מפני זה אומר המספר, שלא עשו כן „מימי יסוע בן נון“ (שם, יז)⁸⁶. ההלכה המאוחרת לא קיימה גם מנהג זה אלא חזרה וקבלה את המנהג הקדום לעשות סוכות בכל מקום⁸⁷.

את החג המורכב על־פי ס"ד וס"כ השלימו בשמיני־עצרת על פי ויק' כ"ג, לו. בכל ימי החג קראו בתורה. זוהי תקנה של עזרא וחבריו, שיש לה

המנהג ליטול את המינים לשחק בהם והמנהג לעשות בהם סוכות. מפני זה החוק שבתורה מנוסח באופן לא ברור. אבל העובדה, שלא נסחו את החוק שבתורה בהתאמה למנהג, שדור עזרא קבל, מוכיחה, שהתורה כבר היתה מנוסחת אז ללא שנוי, שלא כתפסת קינן וחבריו. — רודולף, ביאורו לעו' ונח' ע' 151, מוען, שנוסח החוק, שעזרא נסמך עליו, אינו בתורה שבידנו. אבל אף אם נקבל השערה זו, הרי אין להניח, שאחרי שהחליטו לקבל מנהג מסוים על יסוד מה שהיה כתוב בתורה, שנו הם עצמם את הנוסחה בסתירה להתלטה. אפשר רק לשער, שהיו בידם נוסחאות שונות ושהנוסחה, שעליה נסמך עזרא, נדחתה אחרי־כך מפני נוסחה, שנראתה להם מהימנה יותר. אלא שבמדרש התלכה סמיה כזו מפשט הכתוב אינה תופעה בלתי מצויה, ואין הכרח להסבירה על־ידי חילופי נוסחאות. רוב חכמי הקראים דחו את מנהג נטילת ד' מינים, וחזרו, שיש להשתמש במינים לעשיית הסוכה. הם מפרשים את ויק' כ"ג, ט על־פי נח' ח', יד—טו וגם את סוגי המינים שבויק' הם קובעים על פי נח' (עיין ריי הדסי, אשכול הכפר קכ"ב; אבן עזרא לויק' כ"ג, ט). ואף הרי"ה משרנוביץ, תולדות ההלכה, ח"ג, ע' 92, מוען, שהתורה מצוה לקחת המינים לעשיית הסוכה. הנוסחה שלנו סובלת איפוא מדרש זה. — מתוך חילופי נוסחאות יש לבאר אולי את ההבדל במירוש המינים. ביחוד נראה „הדר“—

„הדס“ כחילופי נוסחה.

⁸⁶ מובן מאליו, שאין כאן שום סתירה למסופר בעו' נ', ד.

⁸⁷ עיין ספר זה למעלה, כרך א', ע' 125.

רק אסמכתא כל שהיא בדב' ל"א י—ג. זהו המשך מחזור קריאת התורה של החודש ההוא.

העם קורא את הוידוי ואת האמנה בקול גדול
יום עשרים ושלשה לחודש ההוא היה כנראה, יום של תחנונות לטקס הגדול שלמחר. ביום זה כתבו את כתב האמנה: כתבו את הוידוי הגדול שבפרק ט', נסחו את התקנות שבפרק י'; באותו יום חתמו נחמיה וראשי בתי האבות על האמנה. יש לשער, שהעתיקו את כתב האמנה בכמה העתקים, כדי שהלויים יוכלו לקרוא אותו בזמן אחד באזני כל העם. ביום זה גם הפילו, כנראה, גורלות על קורבן העצים.
בעשרים וארבעה לחודש נאסף כל העם, בצום ובשקים, ואדמה עליהם" (ט', א). אספה זו היא היא, "הכנסת הגדולה". משטח הכנסת הגדולה הזאת הוציאו את כל בני הנכר³⁸, כי הכנסת נתכנסה לכרות ברית חדשה בין ישראל לאלהיו. העם עמד, התודה על עוונותיו ועוונות אבותיו, קראו בתורה, השתחוו לאלהים. על "מעלה הלויים" עלו לויים לזעוק "בקול גדול" אל ה'. הלויים פנו אל העם ואמרו: "קומה, ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם" זו היתה הזמנה לקריאת כתב האמנה הפותח בברכה ותהלה: ט', סוף ה—טו. העם קם וענה אחרי הלויים: "ברוך" שם כבודך ומרומם וגו'. אתה הוא ה' לבדך" וגו'³⁹. יש להניח, שהלויים הקריאו את התהלה ואת הוידוי ואת התפלה ואת שמות החתומים ואת התקנות פסוק פסוק "בקול גדול", והעם היה עונה וחוזר על הדברים, ובזה קיים וקבל את האמנה "באלה ובשבועה"⁴⁰. זה היה מעמד אדיר ונורא. במעמד הר סיני דבר אלהים אל

³⁸ כך יש לחבין את המלים "ויבדלו ורע ישראל מכל בני נכרי" (ט', ב). ואין כאן הכוונה להוצאת נשים נכריות. רודולף, ביאורו, ע' 154, נסמך על הסגע הלשוני עם עז' ט', א, ב: י', יא. אבל בפסוקים אלה נזכרו בפירוש נשים נכריות, וכאן לא נזכרו. מלבד זה נמצאנו למדים מעז' י', יג ואילך, שביטול נישואי תערובת היה ענין משפטי מסובך, ואי אפשר היה לבצעו על רגל אחת באספה המונית, לפני הוידוי וקריאת התורה. בוידוי עצמו לא נזכרו נישואי התערובת אף במלה אחת.

³⁹ תנוסת שלנו "ויברכו" (ט', ה) הוא משוכש בחתלת. על-פי דהיא כ"ט, כ צ"ל "ויברכו", ונבלעת המלה "ברוך" או "מבורך". מכאן ואילך הכל בגוף שני, דבור מכוון אל ה'.

⁴⁰ השבעים גורסים בראש ט', ו: "ויאמר עזרא", ויש מקבלים גירסה זו. אבל אין פסק, שווחי השלמה מאותרת, עזרא אינו עומד על "מעלה הלויים" ולא נמנה בין

העם "קול גדול" (דב' ה', יט). במעמד זה זעק העם "בקול גדול" אל אלהיו ונשבע לשמור ולעשות את כל מצוות התורה.

מגילת הוידוי והאמנה. השבועה הלאומית

הוידוי פותח בהימנעון לאלהים על חסדיו עם ישראל. בט', טז מתחיל הוידוי על עוונות האבות. ישראל שכחו את חסדי אלהים, מרו בו, הפרו תורתו, עשו נאצות גדולות. אלהים, ברחמיו הרבים, האריך אפו ולא עזבם. הוא נתנם ביד צריהם כדי להשיבם מדרכם. אבל כשעברה הרעה הוסיפו לחטוא. ובגלל קשיות ערפם הגלה אותם מארצם ונתן אותם ביד עמי הארצות. כל הוידוי הוא צידוק האלהים. כל מה שבא על ישראל בא בחטא. הוידוי מסיים בתפלה, שאלהים יתרצה להם ויאמר די לסבלם. כי עבדים הם על אדמת אבותיהם, מלכים נכרים מושלים בהם וברכושם, והם "בצרה גדולה". "ובכל זאת" — למרות היותם עמוסי חטא אבות, זעומי אלהים, עבדים לגויים, מתוך תקוה לרחמי אלהים, עז רצונם לשוב בתשובה שלמה, להשבע אמונים לתורה וגם להעמיד על עצמם מצוות חדשות. ולכן הם כורחים וכותבים "אמנה", ועל החתום השרים, הכהנים, הלויים וכל העם. אין זו ברית, שהנביא או המלך כורת בין העם ובין האלהים. זוהי אמנה, שהעם עצמו כורת, שבועה, שהעם כולו נשבע.

על האמנה חתום בשם עצמו, כנראה, רק איש אחד: נחמיה, שהיה אז פחה, ולפיכך, כששבר בשעתו, היה "הנשיא ליהודה" (עיין עז' א', ח) וראש האומה⁴¹. שאר החתומים הם ראשי בתי האבות, שרשמו את שמות

הוועקים. בראש השנה הוא מלא את תפקידו כסופר. אבל עתה היה צורך במקריאים בעלי קול, וביניהם לא היה מקום לעזרא. בראש השנה עזרא הוא חקורא, ולכן הוא מברך, והעם עונה אמן. כאן כל העם מברך, מפני שכולם קוראים עם הלויים.

⁴¹ בנח' י', ב חתום אחרי נחמיה "צדקיה". בעז' ונח' לא נזכר שום צדקיה, ואין לשער, שאחרי נחמיה חתם, יחיד מכל העם, איש בלתי ידוע. חשודה גם הוא (י"ב צדקיה"; גם כפסוקים י וכו' הוא"וין הן שבוש). נראה, שצ"ל "בן צדקיה", ונתייחס כאן נחמיה גם על שם אבי אביו ליתר הניגויות. שבוש כוח של וא"ו—בן עיין נח' י"א, י בחקבלה לרח"א ט', י. — עזרא לא חתם על האמנה. עזרא היה מכית שריה, והוא נכלל ב"שריה" שבפסוק ג. יש מוצאים, שהעדר שמו של עזרא הוא מופלא ומסיקים מכאן, שהאמנה לא נכתבה בימיו. אבל האומרים כך מודדים את עזרא בקנה-מדה של "עסקן" מודרני הנהרג על הזכרת שמו בעתון. האמנה הייתה התחייבות של העם ולא סגילה של כבודים. היה טעם בחתימת שמו של נושא השלטון. אבל עזרא לא מלא תפקיד מיוחד

[illegible]

טוועטע ארטל 'שטעטל שולעס וואס "אלטע בילדע" האט באהאנדלט זיך אהער.

[illegible][illegible]

יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יִשְׁמְרֵנוּ וְיִשְׁכְּלֵנוּ וְיִשְׁמְרֵנוּ וְיִשְׁכְּלֵנוּ וְיִשְׁמְרֵנוּ וְיִשְׁכְּלֵנוּ

179-178 v. Chr., Entstehung, 'Licht der Welt' (nach Platon) (ca. 179-178 v. Chr.)

[illegible]

ՔԱՆԻՔ! ԱՐԼՈՂ ՀՈ ԱՄԱՆՆԵ ԵԿԿ ԵՐԵՄ ԱՐԼՈՂԱ ԵՈՋ ԱՌԱՐԱՆ՝

וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְהָיָה אֵלֶיךָ וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת הַקּוֹל וְהָיָה אֵלֶיךָ

[illegible]

ԵՊՈՒՆ ԴՈՒՆՆԱՆՔԻՆ ԵՐԵՎԱՆԻ ՄԱՐԶԻ ԿՈՄՍՈՒՅԱՆ ԿՈՄԻՏԵՍԻ ՆԵՐՈՒՄԻՆ

עליון ע"ה ו' אדר ב' תשס"ח

[illegible]

הנהגתו ופיקודו על כלל המלחמה. וכלל המלחמה.

[illegible][illegible][illegible]

ՏԱԼԷ ԱՊՐԵԼԻԱՆ ԱՇԿՀԱՄ ԸՌԱՆ ԸՇՍԵ ԱՅՈՒՆԸ ՉԼԼԱՆ ԴՂ ԱՃԵԼԱՆ ԱՐԽԱՆԱ

ՊԱՆԵՆ ԿԱԼԸ ԸՍԺԵԼՍ ԿՅ ՍՏԱՐԸ

ՏԱԼԼԻՑ ԵՄԼԼՄ՝ ԵՄԻՇՈՒ ԵՇԵՐԱ ԼՂԼԼԶ ԼՂՈՒՄ՝

ሆኖታል። ይህም ለጥቅምታችን ምሳሌ ሆኖታል።

ወይም ሌላ ምክር ቤቱ ለሰነዱ ምርመራ ማስፈጸም ይችላል፡፡

[illegible]

ԱՄԼԱՆ ԱԶ ԿՐԹՈՒ ԼՐԱԼԻԿԱ: ՁԵՐԱՆ ԼՐԱԿԱՆ ԱԶ ԸԶ ԼՐԱԾ ԶՊԵՐԼ ԼԶՏԱՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԱՆՏՐԱԴԱՐԱՆԻ ԿՈՄԻՏԵ

2) "ՀՀԿՄ ԵՄԼԸ ԱՌՃԱԾ ԶԱԼ ԵՄԸ ԵՆ ԱՄԸ ԴԵՆ ԱՌՃԱԾ ԼՃԱՄԸ

ዘጠጠሩ ስራዎች ስራዎች ስራዎች ስራዎች ስራዎች (ሁሉም)

AMIGAL NU AKKOD ECTODU ULUDU ULUDU NU UNKUTU AG DUDU ULUDU UNKUTU

ՀԳԼԵՐ՝ ԷՄԻՏԼԵՐ՝ ԷՄԹԻԼԼԵՐ՝ ԷՄԻՏԼԵՐ ԼԵՂ ԷԷԷԼԵՐ՝ ՊԵՐԵԼԵԼ ԾԱԾԿ ԷՄԼԵԼԵՐ

[illegible]

לפיכך נראה כי המעורבות של הממשלה בפרויקט היא בעיקרה

חוקים. היא גם קובעת תקנות בענינים, שלא היה עליהם שום חוק מפורש בתורה. היא נספח הלכי לתורה.

האמנה כוללת שמונה עשרה תקנות מסוגים שונים.

(א) איסור נישואי תערובת. כבר ראינו, שבתורה אין איסור כולל של נישואי תערובת ושעזרא וסיעתו הוציאו את הנשים הנכריות על יסוד מדרש מכליל של חוקי התורה בשם' ל"ד, טו—טז; דב' ז, ג; כ"ג, ד—ה, והיינו: כל העמים הושוו לכנענים ולעמונים ומואבים, והחתון בהם נאסר „עד עולם" ובלי תנאי. עזרא וסיעתו כללו באיסור גם את המתיהדים, ועל המתייחדים היתה המחלוקת באותו הדור. תקנת האמנה כתובה ברוח סיעת עזרא. ניסוחה הוא „גזע"; אין בה תנאי דתי מפורש. נאמר: „ואשר לא נתן בנתינו לעמי הארץ" וגו', אבל לא נאמר: „אשר לא עזבו את אליהם" או מעין זה. אין ספק, שהתקנה באה לאסור נישואים גם עם גויים מתייחדים. ועם זה לא נאמר כאן כלום על הוצאת בני נישואי-תערובת. על הדרישה הקשה הזאת של עזרא ויתרו, כנראה, גם נחמיה לא קיים אותה (עיין נח' י"ג, כג—כו). זה קובע את זמנה של התקנה: אחרי עז' ט—י.

(ב) איסור לקנות מן הגויים בשבת. בתורה לא נאסר מקח וממכר בשבת. המנהג אסר לעשות עסקים בשבת (עמ' ח', ה; השוה יר' י"ז, יט—כו; יש' נ"ח, יג). אבל כאן נאסרה קניה מן הגויים, גם קניה לא לשם משא ומתן, אלא קניית צרכי אוכל הנחוצים באותה שעה⁴⁴.

(ג) איסור לקנות מן הגויים ביום טוב.

⁴⁴ יפה הכחין בזה רי"א הלוי, דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך שלישי, ע' 332—336, אף-על-פי שהסברו למעשה נחמיה (י"ג, טו—כא) אינו מתקבל על הדעת, ולחנם טוען הר"ח משרנוביץ, תולדות ההלכה, ח"ג, ע' 114, הערה 3, שהדיוק של הלוי הוא „דיוק שוא". עובדה היא, שהתקנה מדברת רק בקניית צרכי אוכל מן הרוכלים הנכרים, כמו שמשמע גם מנח' י"ג, טו—כא. דבר זה לא נאסר בתורה, וגם אין הוא דומה למה שנזכר בדברי הנביאים. זוהי חומרא חדשה, שנבעה מן הרצון להסנע מכל הדומה למעשה של חול. הסברו של משרנוביץ, שם, ע' 114—115, על-פי נח' י"ג, טו—כא, שהכוונה לגויים, שעשו מלאכה בשבת כשדות היהודים והביאו הפירות לירושלים, הוא לא נכון. התקנה של האמנה אוסרת לקנות מעמי הארץ בכלל, גם פירות של עצמם, ואינה מוזכרת כלל עבודת של נכרים אצל יהודים. — ווייס, דור דור ודורשיו, ח"א (תרס"ד), ע' 50, טוען, שאיסור זה של האמנה קיים הית „מכבר הימים", וראייתו מנח' י"ג, יח: נחמיה חושב את העכרה על האיסור לחטא אבות. אולם ראייה זו אינה ראייה. מכיון שאותו הדור חשב קניית בשבת לחלול שבת, נטה לראות את האיסור כאיסור קדום.

ד—ה) שתיים שהן אחת: שביטת קרקעות ושמיתת כספים בשביעית. חוק שביטת קרקעות מצינו בשמ' כ"ג, י—יא ובויק' כ"ה. ב—ג, חוק שמיתת כספים — בדב' ט"ו, א—ג. מנוסח התקנה, ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד"אנו למדים, שהורכבה משני פסוקים: "והשביעית תשמטנה ונטשתה" (שמ' כ"ג, יא) ו"שמוט כל בעל משה ידו" (דב' ט"ו, ב). שני החוקים השונים ודאי גרמו מבוכה. ואפשר שאמרו: המקיים מצוה אחת בשביעית פטור מן המצוה השנייה. התקנה קובעת, שיש לקיים את שני החוקים כאחד⁴⁵.

ו) שלישית השקל, תרומה שנתית לצרכי המקדש. מחצית השקל שבשמ' ל', יא—טז היא תרומה חד פעמית, שניתנה ככופר הפקודים. תרומה שנתית היא תקנת האמנה⁴⁶.

⁴⁵ הרי"ה משרנוביץ, שם, ע' 118—119, מקבל דעת האומרים (כנון דילמן ועוד), שחוק שמיתת כספים בדב' ט"ו אינו דורש בטול החובות בשנה השביעית אלא דחיות גבייתם לשנה אחת (מורטוריום של השנה השביעית), ופעם דחיתה הוא, שאין האזכר יכול לפרוש חובות בשנה זו כגלל שמיתת חקרקע. רק בעלי האמנה הם שקבע' חלכה, ששביעית מפקעת את החובות ומכטלת אותם. ודבר זה בטאו בנסוח התקנה: "ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד". שלשון נטישה ענינה עזיבה נמורה, מה שאין כן לשון "שמוט" שבדב' ט"ו, ב. — אולם עובדה היא, שבס' דברים לא נזכרה שמיתת קרקעות כלל. ובהסבר הרהב בדב' ט"ו, א—יא אין זכר לנימוק הזה. ואין מלה המסבירה, ששמיטת־חיד היא זמנית. בצדק טוען שמייראנגל (בביאורו, לדב' ט"ו), שהאביון חוזר כאן אינו מפסיד בשביעית אלא נחנה בח מן החפקר. וגם כל האזהרות חאלה לפתוח את חיד, לתת לאביון, לא להמנע מלתת לו סמוך לשנה השמיטה אינן מוכנות כלל, אם הכוונה רק לדחיה זמנית של הפירעון. אשר לתקנת האמנה, הרי דוקא צירוף שני החוקים יחד בניסוח המצומק הזה, ונטש את השנה השביעית ומשא כל יד"א הוא שעשוי היה להתפרש כנטישת הסשא לשנה השביעית בלבד. כי באמת אין הכדל בין נמוש ובין שמוט (עיין שמ' כ"ג, יא). ואילו הבינו לפני כן את דב' ט"ו כמצות דחיה זמנית, ודאי שהיו מוסיפים משאו להוציא מן הלב את הפירוש הישן. ופני זה אין ספק, שהתקנה לא באה לתת לחוק פירוש חדש, אלא תכליתה היא עצם הצירוף, מאחר שהתורה עצמה אינה מצרפת את חוק שמיתת חקרקע לחוק שמיתת הכספים, ואפשר היה לחשוב, שהמקיים אחד מהם יצא ידי חובתו.

⁴⁶ ההלכת קבעה את תרומת השקל כתובה מן התורה על יסוד שמ' ל', יא ואילך, עיין שקלים ד, ע"ב. את תקנת האמנה דרשו חז"ל כתרומה מיוחדת לעניים, עיין בבא בתרא ט, ע"א (אבל עיין שם תוספות, ד"ה שנאמר). — באמנה לא נאמר, ששלישית

עכשיו באה שורה של החלטות על מה שצריך „להביא לבית אלהינו“. מלבד קורבן העצים נמנו שבע תרומות לכהנים, שמעלים אותן לירושלים: בכורים, בכורות האדם והבהמה הטמאה (לפדיון), בכורות הבהמה הטהורה (לשלמים), חלה, תרומה, תרומת מעשר. בס' דברים מצינו רק על הבכורים ועל בכורות הבהמה הטהורה, שחובה להביאם לבית הבחירה. האמנה מכלילה בדרך ההיקש המדרשי בחובה זו גם תרומות אחרות. לא נאמר, שכל התרומות האלה נאכלות בירושלים. בדב' כ"ו לא נאמר בפירוש, שהבכורים נאכלים בעיר הבחירה. האמנה משוה, כנראה, מפני זה את התרומות רק בחובת ההבאה לירושלים.

(ז) קורבן העצים. אינו בתורה. הוא חובה גם על הכהנים והלוויים.⁴⁷

(ח) בכורים. מביאים אותם „לבית ה'" (לו). תקנה זו קובעת בדרך מדרש ההלכה, שמתנת הראשית של דב' כ"ו, א—יא (שמ' כ"ג, יט; ל"ד, כו) היא מתנה בפני עצמה, שונה מן התרומה. את הבכורים מביאים „לבית ה'", לא כן התרומה (עיין להלן: יג).⁴⁸ לפי פשט המקראות שבתורה אפשר להניח, שהם מתנה אחת.

(ט) בכור האדם. „ככתוב בתורה" (לז) רומז על שמ' י"ג, ב, יג, טו; כ"ב, כח; ל"ד, כ; במ' י"ח, טו, שבכור האדם טעון פדיון. האמנה מקישה בכור האדם לבכור הבהמה הטהורה של ס' דברים, והיא קובעת,

השקל היא חובה גם על הכהנים. ועוד כומן מאוחר היתה מחלוקת, אם הכהנים חייבים בשקל. עיין שקלים ד, ע"א וע"ב. — דה"כ כ"ד, ד—י אינו מתכוון לפחצית השקל אלא לתרומה למעשה המשכן שבשם' כ"ה ואילך. „משאת משה" של ימי יהואש אינה תרומת חובה לדרורות הקיימת מימי משה, כדעת המכארים. הסלך דורש את התרומה „שנה שנה“. רק מתוך הצורך לחזק את הבית. זוהי תרומה לשעה כתרומה, שנתנו ישראל כסדבר למלאכת האוהל.

⁴⁷ „ככתוב בתורה" בסוף פסוק לח מתיחס למלים „לבער על מוכת ה' אלהינו“. עצים לאש תמיד על המזבח, ככתוב. ואין מכאן ראיה, שהיה בתורה חוק על קורבן עצים והושמש אחר כך. המנהג היה נוהג עד חורבן הבית (פלכיום, מלחמות ב, י"ז, ו; משנה תענית ד', ד—ה), ואין להכין למה השמיטו אוק זה מן התורה כומן מן הזמנים.
⁴⁸ נראה, שיש לדקדק כלשון הכתובים לה—לפ: את העצים יש „להביא לבית אלהינו...“ לבער... את הבכורים מביאים „לבית ה'", את הבכורות — „לבית אלהינו לבחנים“, את החלה והתרומה ומעשר מן המעשר — „לבית אלהינו אל הלשכות“. בבכורים נאמר „לבית ה' סתם, לרמוז על מקם ההבאה וההנחה „לפני ה' הסתואר בדב' כ"ו.

שמעלים את הבכורות למקדש, ופודים אותם שם. כי „להביא לבית אלהינו” חל על כל הבכורות, שנמנו בכתוב זה.

(י) בכור הבהמה הטמאה⁴⁹. עיין במ' י"ח, טו; ויק' כ"ו, כז. כז (השנה שמי' י"ג, יג; ל"ד, כ). דינו כדין בכור האדם: הוא טעון פדיון, ובדרך המדרש תקנה, שנפדה בירושלים. ההלכה המאוחרת לא אשרה שתי תקנות אלה (טו'), שאת הבכורות הנפדים מעלים לירושלים. ועם זה קובעות התקנות האלה, שהפדיון נתן לכהנים (סוף לז), על-פי במ' י"ח, טו. כמו כן מכריעה התקנה, שיש לפדות בכור כל בהמה טמאה, כאמור בבמ' י"ח, טו, ולא רק פטר חמור, כאמור בשמ' י"ג, יג; ל"ד, כ. ההלכה המאוחרת לא קבלה תקנה זו, וקבעה, שאין פודין אלא פטר חמור בלבד (מכילתא, פרשה י"ח, לשמ' י"ג, יג; סיפרי, קרה, לבמ' י"ח, טו; בכורות ד, ע"ב ועוד)⁵⁰.

(יא) בכור הבהמה הטורה. הבכור הוא קודש ונזבח לה': שמ' י"ג, ב, יב, טו; כ"ב, כט; ל"ד, יט; ויק' כ"ו, כז. לפי דב' ט"ו, יט—כ מעלים אותו לעיר הבחירה, והוא נאכל לבעלים כשלמים, עיין גם שם י"ב, ו, יז; י"ד, פג. אבל לפי במ' י"ח, טו—הבכור נאכל לכהנים. התקנה מכריעה בדרך המדרש, שאת הבכור מעלים לירושלים (על-פי ס"ד), והוא נאכל לכהנים (על-פי ס"ב). לפי ההלכה הבעלים נותנים אותו לכהן בכל מקום, והכהן אוכלו בירושלים.

(יב) חלה („ראשית עריסתנו”), על-פי במ' ט"ו, יז—כא. התקנה קובעת, שאת החלה מביאים אל הלשכות⁵¹. כיצד קיימו תקנה זו בישוים שמחוץ לירושלים, קשה להבין.

⁴⁹ הצירוף „בכורות בנינו ובהמתנו” וההמשך: „וזאת בכורי בקרינו” וגו' (לז) מוכיחים, שבראש הפסוק מדובר על הכתמה הטמאה. עיין ראב"ע. ועיין וייס, דור דורשו, ח"א, ע' 51.

⁵⁰ עיין ווייס, שם.

⁵¹ חרושה של תקנה זו אינו, לדירי, אלא כחובה להעלות את החלה „אל הלשכות”. לדעת הרי"ט שרנזביץ, בספרו הנ"ל, שם, ע' 131—132. קבעו תקנה זו באמנה, מפני שלפי לשון הכתוב בכמ' ט"ו, יט—כא אפשר היה לומר, „שחלה ותרומה אחת הן”. אבל אין זה נכון. החלה היא מתנת מן העיסה, והתרומה היא מן הגורן, ואין הן יכולות להיות מתנה אחת. הכתוב מקיש חלה לתרומת גורן, והרי זאת אומרת, שהוא מבחין אותה כמתנה בפני עצמה. גם הראיה מדברי הראב"ע לכמ' ט"ו, טז אינה אלא טעות. דברי הראב"ע, שנכונה קבלת חול, „כי הם שחים, חלה ותרומה ושיעורן”, אינם מוכיחים, שהיו מי שפירשו, שהכתוב מכוון כאן רק לתרומה. כוונת הראב"ע

(ג) תרומה (במ' י"ח, יב—יג, כז; דב' י"ח, ד). היא נתפסת כמתנת-כהונה נפרדת מן הבכורים. אין מביאים אותה בטקס "לבית ה'", אלא מעלים אותה אל הלשכות⁵².

(ד) מעשר-לוי שנת י. זוהי תקנה מהפכנית, והיא חדושה הפול-חניי-הכלכלי החשוב ביותר של התקופה. בימי קדם לא היה בישראל מעשר חובה שנתי. המעשר הקדמון היה נדר ונדבה, והיה מתנת עראי. גם מעשר-הלוי שבבמ' י"ח, כא—לב אינו מעשר שנתי אלא מעשר נדר ונדבה. עם ירידת הלוייה העתיקה נשתכח מעשר זה לגמרי. עולי הגולה בימי זר-בבל ועזרא העלו עמם "לויים", אבל את המעשר לא חדשו. בכל הספורים שבס' עז' ונח' עד האמנה לא נזכר המעשר כלל⁵³. ואין ספק, שבראשית בית שני לא היו הלויים (והמשוררים והשוערים) נוטלים מעשר, אלא היו מקבלים נדבות מאת באי המקדש ואולי היו מקבלים גם תשלום מקופת המקדש. שאיפת היהדות בימי בית שני לכונן את הפולחן לכל חוקותיו הביאה את בעלי האמנה לחדוש מעשר-הלוי. אלא שעלפי חוקת "מעשר שני" שבדב' י"ד, כב—כו דרשוהו כמעשר שנת י. התקנה הזאת, שחדשה בצורה זו את החוק הארחאי שבבמ' י"ח, לא התאימה למציאות באותה תקופה, שבה היו כהנים לאלפים ולויים רק למאות. זה הביא למאבק קשה מסביב למעשר, שראשיתו משתקפת בנח' י'—ג. מעשר-לוי שנתי הוא בכלל אופן תורה-שבעל-פה מדרש, ובתורה איננו⁵⁴. בתקנה זו קשור חדוש מהפכני אחר:

היא לקבלת חויל, שמפרישין שתי חלות, אחת נשרפת ואחת נאכלת כתרומה לבחן, ושיש שיעורים לחלות אלה (עיין משנה חלה ד', ז—ח). וגם מדרשת ר' יאשיה בספרי למקראות אלה אין ראיה. כי גם כדרשה זו ההנחה היא, שהמתנות הן נפרדות.⁵⁵ נוסח פסוק לה קשה ביותר. המלה "ותרומתינו" חסרה בנוסחאות של השכעיים. הפשוטא גורסת "וגרנותינו", וגראח, שגירסא זו נכונה. (השוה במ' פ"א, כ: "ראשית ערמתיכם... כתרומת גרן", ושם י"ח, כז: "תרומתכם כדגן מן הגרן". בכל אופן מראה פסוק מ, שמדובר באן על תרומת דגן, תירוש ויצהר. השוה גם נח' י"ג, ה, יב, "ותרומתינו בפסוק שלנו מקביל ל"בכורי ארמתינו בפסוק לו. למגנון המסוכך של הפסוק שלנו השוה יהו' ס"ד, ל.

⁵² מעשר הלוי בימי זרובבל נזכר רק בהכללה של המחבר בנח' י"ב, מו. וגם זה — רק אחרי האמנה.

⁵³ עיין בפרוטרוש למעלה, כרך א', ע' 147—159. לדעת הרי"ם משרנוביץ, בספרו הנ"ל, שם, ע' 144—145, קבעה האמנה בחקנה על המעשר, שהמעשר של במ' י"ח ("מעשר ראשון") והמעשר של דב' י"ד ("מעשר שני") הם מתנה אחת: מפרישים

טו) המעשר השנתי נתן „ללויים“, ובכלל זה גם למשוררים ולשוערים (עיין לה. מ ועיין י"ב, מז; י"ג, ה. י). מעשר הנתן למשוררים ולשוערים הוא דבר חדש לגמרי.

התורה אינה מזכירה כלל „לויים“ מסוג זה. מעשר-הלוי שבבב' י"ח נתן ללויים הקדמונים, שעיקר עבודתם היתה נשיאת המשכן. עם בטול תפקיד זה בטל בעצם מעשר-הלוי העתיק. בעלי האמנה לא רק מחדשים את מעשר-הלוי ולא רק הופכים אותו למתנה שנתית, אלא הם מעניקים מתנה זו גם למעמדות „הלויים“ המאוחרים, שבתורה אינם נזכרים כלל, וממילא אין חוק המעשר בבב' י"ח כולל אותם. מעמד המשוררים נתהוו בימי בית ראשון, בודאי — כבר אחרי שהלוי העתיקה נעלמה מן המקדשים. המשוררים היו מעמד מעין-לויי, וכן גם השוערים, וכנראה שאפו להחשב על בני לוי, ואפשר, שקצתם היו מבני לוי. השירה לא היתה חלק מן הפולחן המקדשי-הכהני, הפנימי, ובס"כ לא נזכרה כלל. השירה היתה מן הפולחן העממי שליד בתי המקדש. המשוררים לא היו מקבלים „מניות“ קבועות אלא היו מתפרנסים מנדבות העם, שלפניו נגנו בפה ובכלי בחצרות המקדשים ובראש התהלוכות. הם לא היו בעלי משרה אלא אמנים חפשים ליד המקדשים, אלא שהאמנות

מעשר אחד ונותנים אותו ללוי או לכהן, והוא נאכל בקודש בירושלים. רק ההלכה המאוחרת קבעה שני מעשרות. וספני שבעלי האמנה קבעו מעשר אחד הנאכל בירושלים, תקנו להביא את המעשר לירושלים אל הלשכות. אולם כל זה מוטעה בהחלט. כשם שאי אפשר היה לזהות חלה עם תרומה, כך אי אפשר היה לזהות את המעשר של דב' עם זה של כמ'. המעשר של דב' אינו מתנה כלל, והוא נאכל לבעלים. „הלוי“ (כלומר: הכהן, ולא הלוי של ס"כ!) נהנה ממנו רק כעני חסוד על שולחנו של בעל הבית. מעשר זה הוא קודש, הוא נאכל בירושלים, אין ספרישים ממנו תרומה מעשר וכו'. בשום פנים לא יכלו לזהות אותו עם מעשר-הלוי, שהוא חולין, הניתן כולו ביד הלוי, הנאכל בכל מקום וכו'. מעשר דב' לא נרמז באמנה כלל, ספני שאינו מן המתנות. כמו כן לא נאמר באמנה, שהמעשר נאכל בירושלים. יותר מזה: האמנה אינה מחייבת כלל להביא „את המעשרות“ אל הלשכות (שם, ע' 145); אל הלשכות מביאים רק מעשר מן המעשר (נח' י', לט) ! אל הלשכות מביאים גם את החלה ואת התרומה (לח—ט), אבל אין זאת ואומרת, שהחלה ותרומה נאכלות בירושלים. ההבאה אל הלשכות דוקא היא רק אמצעי של חלוקה. וגם התקנה המאוחרת להביא את התרומות ותמעשרות כולם אל הלשכות (נח' י"ב, טד; י"ג, יב) אינה אלא לשם סדור החלוקה ולא לשם אכילה בירושלים. אין בנח' י"ג—י"ג שום זכר לזהו מעשר-הלוי עם המעשר של דב' י"ד.

הזאת היתה מתנחלת במשפחותיהם⁵⁵. אפשר, שהיו מקבלים גם איזה תשלום מקופות המקדשים. כך היה בודאי גם דינם של השוערים. זה היה המצב עוד בראשית בית שני. ועוד: בס' עז' ונח' נמנו בכמה מקומות "לויים" לחוד ו"משוררים ושוערים" לחוד. זה מוכיח, שאף בראשית בית שני לא נכללו עוד המשוררים והשוערים בלויים.

תקנת האמנה קובעת הלכה חדשה לגמרי, שהמשוררים והשוערים יש להם הזכות לקחת מעשר-לוי. בזה כלולה ממילא הכללתם הרשמית ב"בני לוי". ובה נשלמה בעצם התגבשותה של הלוייה של ימי בית שני: הלוייה החדשה נתייחסה על הלוייה העתיקה והוכרה כיורשת זכויותיה. אין ספק, שתקנות אלה מושרשות בחודש פולחני פנימי חשוב ביותר: השירה, שבתורה לא נזכרה כלל, כאמור, ושהיתה בימי קדם, כנראה, רק פולחן חיצוני, לא מקדשי-בעצם, נכללה בינתיים בפולחן המקדשי. השירה, התפלה, הברכה התחילו להשתרג על פולחן הקרבנות. המשוררים נעשו עובדי-מקדש קבועים. רק על בסיס זה יכלו המשוררים לקבל בעד שירותם "מניות" של לויים.

טז) תקנת בצע: הלויים גוברים את המעשר בערים, הכהן נוכח בשעת הגביה.

יז) תרומת מעשר מעלים לירושלים, והיינו: הלויים מעלים מעשר מן המעשר (במ' י"ח, כה—לד) לבית האוצר. יח) סוגי השכות (מ). התקנה קובעת ארבעה סוגי לשכות: לשמירת התרומות, לשמירת כלי המקדש, לשכות לכהנים ולשכות ללויים. קביעת לשכות למשוררים ולשוערים קשורה בהעלאתם הרשמית לדרגת עובדי מקדש קבועים ובעלי זכויות.

בקריאת כתב-האמנה, שעיקרו—השבועה הגדולה לעשות את כל מצוות התורה, נסתיים חודש-התורה, הוא חודש תשרי של השנה ההיסטורית ההיא, שנת הכנסת הגדולה.

התגבשות העבודה של בית הכנסת

הפרקים נח' ח'—הם לא רק גוש-קריאת-התורה אלא גם גוש-עבודת-בית-הכנסת. אמנם, תקנות האמנה מוקדשות רובן לסדור עניני בית המקדש ועובדי בית המקדש. אבל מסגרת הפעולות של אותו החודש היא בכל זאת לא מקדשית. לא נזכר שום טקס מקדשי, לא רק בספור על ראש-השנה אלא גם לא בשאר הספורים. מובן מאליו, שהקריבו באותם

⁵⁵ עיין למעלה, כרך ב', ע' 504 ואילך.

הימים תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם. אבל ההתרחשות המיוחדת של אותו החודש אינה קבועה במסגרת הפולחן המקדשי. ההתרחשות היתה חדשה, והיא בקשה לה מסגרת חדשה. בימים אלה פועלים הסופר, המבינים, התרשוא, ראשי האבות, הקריינים, העם — אנשים, נשים וטף. אבל אין תפקיד לכהנים או אף למשוררים. בראש־השנה של השנה ההיא ענין היום היא קריאת התורה ושמחת־התורה. למחר — למוד־התורה. אחר כך: מעשה הסוכות, חגיגת החג בירושלים, שמחה גדולה, קריאת־התורה „יום ביום“. ביום האמנה: צום, וידוי, קריאה בתורה; אחר כך: ברכה, תהלה, וידוי, תפלה וקנינה, ולבסוף השבועה ומגילת התקנות. כל יסודות פולחן־בית־הכנסת מופיעים כאן לעינינו כפולחן עצמאי בלי כל יחס למקדש. פולחן־בית־הכנסת נרמזו במקרא בכמה מקומות. אבל אין ספור, שבו הוא תופס מקום כזה כמו בספורים אלה ושב הוא מופיע כמשהו מגובש ועצמאי ליד פולחן בית המקדש⁵⁶.

ודאי יש לבאר בזה את העובדה, שיום הכפורים לא נזכר כאן. יש מוציאים מזה את המסקנה, שהחג הזה עדיין לא היה אז ושרשת יום הכפורים (ויק' ט"ז) נוספה בתורה אחרי זמן עזרא ונחמיה. אבל למסקנה זו אין כל יסוד. יום הכפורים היה בזמן ההוא חג מקדשי בעיקרו: יום של חטוי המקדש, „מטמאות בני ישראל“ ויום של כפרה על שגגות יום־יום. כל טקס החג מתמלא על־ידי הכהן ובבית המקדש. בנח' ח'—י' לא נזכר שום טקס כהני־מקדשי, ואין פלא, שלא נזכר גם חג החטוי המקדשי. הכנסת הגדולה התכוננה ליום של וידוי על החטא ההיסטורי של האומה, שדבר לא היה לו עם טקס יום

⁵⁶ פיגלשטיין, הפרושים, ע' ס ואילך, הרגיש ביחס שבין נח' ח'—י' זכין פולחן בית הכנסת. אבל הסבריו והנחותיו אינם מתקבלים על הדעת. הוא סבור, קודם כל, שהכנסת הגדולה לא היתה אספת־עם אלא אספה של „אנשים בחירים“, חסידים ויחידים פגולה. סברה זו פותרת לעדות הכרורה של הכתובים. ביום האמנה נאספו „בני ישראל“, „זרע ישראל“ סתם (ט', א—ב). חותמים על האמנה כל בתי האבות, הכהנים הלויים, השוערים, המשוררים, הנחנים וגו' (י', א ואילך, כט). זהו פירוש כל העם כמו שהוא נחון לנו גם ברשימות העולים. מלבד זה הוא סבור, שהאמנה היא רק קטע ושבעיפית העיקריים באה לבסס את פולחן בתי הכנסיות. והראיה חיחידה לכך היא, שאין בתעודה אף מלה אחת על בתי הכנסיות, אלא יש רק תקנות לשובת המקדש. סימן, שהיה בתעודה משהו, שאפשר היה לראות אותו כחתנגדות למקדש. אבל יש כאן קצה יותר מראי הוכחה מן השתיקה. באמת לא נברא פולחן בית הכנסת על ידי ההלטה זו או אחרת. הוא צמח מתוך החיים הדתיים של האומה, בגולה ובארץ, ויצר לו את פמליו בדרך היצירה האורגנית.

הכפורים. היא התכוננה לזעקת העם בצום ובשקים ובאדמה על ראשם, לשבועה יחידה ומיוחדת לשם קבלת עול תורה ומצוות, לקריאת האמנה ולאישור תקנותיה. כל זה דבר לא היה לו עם הטקס השנתי הזהני־המקדשי של יום הכפורים⁵⁷.

בנח' ח'—י' כלולה איפוא עדות חשובה ביותר על התבצרות והתגבר־ שות הפולחן החדש, פולחן בית־הכנסת, הכובש לו מקום ליד הפולחן המקדשי.

התורה כאובייקט של פולחן

קו בולט בספורים אלה הוא המקום הניתן כאן לתורה ולקריאת־התורה. בראש השנה קריאת־התורה ושמחת־התורה הן כאן כל ענין היום. בסוכות קוראים בתורה יום ביום. ביום האמנה קוראים בתורה רביעית היום. בימים אחרים לומדים תורה. משהו חדש לגמרי מופיע בח'—ו': ברכה על התורה עם עניית אמן, מועל ידיים, קידה והשתחויה. זהו ספור יחיד במקרא. בשום מקום לא נזכר טקס זה של ברכה על קריאת־התורה. לפנינו בישראל היה מנהג לברך את הזבח (ש"א ט' יג). עתה בא מנהג חדש: לברך על התורה. קריאת התורה היתה כמין קרבן. כבר אמרנו, שבמקרא אין שום ספור על קריאת־התורה בחג חוץ מן הספור שבנח' ח'—י' (החוק בדב' ל"א, ט—יג מצוה על קריאת התורה בסוכות רק בשנת השמיטה). משה (שם' כ"ד, ז), יהושע (יהושע ח', לד—לה) ויאשיהו (מל"ב כ"ג, ב) אינם קוראים בחג. גם משה וגם יאשיהו וגם לפי דב' ל"א, ט—יג קוראים את התורה באזני העם "למען ישמעו". ואילו עתה נוסף משהו חדש: הקריאה היא כשהיא לעצמה גם טקס פולחני הטעון ברכה והשתחויה. קוראים בתורה בחג יום יום. עם קריאת התורה כאילו מנצנץ זוהר השכינה. מופיע כאן גורם פולחני חדש: התורה כהגשמת דבר אלהים, רוח אלהים, כסמל קדוש ועליון על כל, כמקור כל קדושה עלי אדמות; התורה כאובייקט של פולחן.

ספר התורה

בימי בית שני ובכל הדורות שלאחר כך היו חייה של האומה הישר־ראלית מבוססים על ספר התורה הזה שבידינו, על חמשת הספרים, על הספר החתום והמגובש באותיותיו, שנחשב ליסוד דעת אלהים ומצוותיו. אין ספק, שספרות התורה היא עתיקה, ושרשיה מגיעים עד ימי משה. אבל שאלה היא מתי נתגבש ספר התורה, אותו הספר החתום והקבוע באותיותיו,

⁵⁷ השוה למעלה, כרך א', ע' 217—218.

ומתי נעשה הספר גורם מכריע בחיי האומה? או, אם תרצו: מתי נעשה ישראל „עם הספר“? היש עדות היסטורית על ראשיתה של תקופה זו? משה כרת ברית בין העם ובין ה' בהר סיני על „ספר הברית“ (שמ' כ"ד, ז, השוה ל"ד, כז—כח), היא החוקה העתיקה, שנמסרה לנו בשנויי נוסחאות בשמ' כ'—כ"ג; ל"ד. יאשיהו, בשנת 621, כשלשים וחמש שנה לפני החורבן, כורת ברית בין העם ובין ה' על הספר, שנמצא בבית ה', הוא ס' דברים. בספור על ברית יאשיהו ומעשיו במל"ב כ"ב—כ"ג אין שום זכר לחוקת ס' הכהנים. יותר מזה: בכל ס' מלכים, שנשלם בגלות בבל, הכולל את ההיסטוריוסופיה הרשמית של הנאמנים באותו הדור, ספר, שנתקדש ונתקבל לתוך כתבי הקודש, יש השפעה נכרת, סגנונית ואידיאולוגית, של ס' דברים, אבל אין בהחלט שום השפעה של ס' הכהנים. אין מכאן ראיה, שס' הכהנים עדיין לא היה אז במציאות. אבל יש מכאן ראיה, שהתורה היתה באותה שעה עדיין רק ספרות, „מגילות מגילות“, מצויה בידי חוגים שונים. עדיין לא נתגבש אותו הספר האחד, שבו כל ה„מגילות“ וכל ה„מקורות“ חדלו מהיות חטיבות נפרדות ונעשו ספר אחד, שהשפיע כולו השפעה מכרעת בחיי האומה. לא הגיע עוד הזמן, שבו אי אפשר היה, שהיסטוריוסף רשמי ירא אלהים לא יגלה שום ידיעה בס' הכהנים.

ס' דברים וס' הכהנים

בימי יאשיהו התחיל מתגבש מתוך ספרות התורה ספר התורה. השכבה הראשונה של ספר התורה הוא ס' דברים, שיאשיהו נתן לו תוקף מלכותי ונעשה על ידי זה ספר לאומי מוסכם. שכבה ראשונה זו עתידה היתה למשוך ולצרף לעצמה גבישים אחרים ממקורות התורה העתיקים. הספר המורכב האחד הכולל את כל המקורות מופיע לעינינו לראשונה רק בספרים על עזרא ונחמיה.

בחי הגולה ובחי שבי ציון נכרת ובולטת השפעת ס' דברים. זוכרים רק את ירושלים ומקדשה וחולמים רק על בנין מקדש זה. עולי הגולה אינם בונים במות, ואין זכר למלחמה בבמות. אין בונים במות גם לפי שעה, גם באותן השנים, שלא הצליחו לבנות את המקדש. אולם בימי עזרא ונחמיה מתחילה להיות נכרת השפעת ס' הכהנים. תורתו של עזרא כוללת את כל שלשת סדרי החוקים שבתורתנו, בלי ספק — עם מסגרותיהם הספוריות. כבר ראינו, שעזרא בוידויו מזכיר את החוקים על הגויים שבמקורות השונים של התורה ודורש אותם יחד. ראינו, שבשנת האמנה חגגו בפעם הראשונה את חג הסוכות על-יסוד צירוף חוקי ס"כ עם חוקי ס"ד. ראינו, שבאמנה שלטת

השאיפה להתאים את חוקי ס"כ וסח"ב לחוקי ס"ד ולעשותם שיטה אחת. מזה נמצאנו למדים, שבדור עזרא כבר היו שלשת סדרי החוקים מכונסים בספר אחד — „ספר תורת משה“.

טיב הספר. בין מקור למקור

המדע המקראי מתלבט והולך עד היום בשאלה, מה היה טיבו של הספר הזה. דעה רווחת היא בין החוקרים, שהספר לא היה עדיין בדיוק אותו הספר שבידנו. לדעתם היתה התורה בדור ההוא עדיין במצב של התהוות. היו בה חוקים, שאינם בתורתנו. היו בה ניסוחי-חוקים אחרים. יש חוקים, שנוספו בה רק אחר-כך (כגון פרשת יום הכפורים)⁵⁸.

אולם באמת העובדות ברורות. שלשת סדרי החוקים שבתורה שונים זה מזה בסגנון ובתוכן. הם אינם מצטרפים לשיטת-חוקים אחידה. יש אי-התאמות, ויש גם כתובים המכחישים זה את זה. ברגע ששלשת הסדרים כונסו לספר אחד, שנתפס כחוקה רשמית, שיש לנהוג על-פיה הלכה למעשה, הורגשו ההבדלים והסתירות בהכרח כמכשול גדול. מנח' ח'—י, וביחד מן האמנה, נמצאנו למדים, שהדור ההוא מרגיש יפה באי-ההתאמה, והוא מתאמץ לצרף את החוקים לשיטה מתואמת. אולם הנסיון הזה נשאר משהו חיצוני ואינו מביא לידי עבוד שיטתי של שלשת סדרי החוקים עצמם. נשאר במקומם שלשה לוחות-תגים שונים, שני חוקים שונים על השמיטה, חוקים סותרים זה את זה על הבכורות וכו'. לא התאימו ולא סדרו סדור חדש. אולם אם נמצאה התורה אז עדיין במצב של התהוות, אם בדור ההוא עוד כתבו ונסחו את חוקיה, גרעו והוסיפו — מה מנע אותם להסיר אי-התאמות וסתירות ולשנות את הסדר וליצור שיטה, מאחר שהם מרגישים צורך ברור בתיאום שיטתי?

שום הלכה מאוחרת לא נקלטה בתורה

יתר על כן. מתוך הספורים על עזרא ונחמיה אנו למדים, שבאותו דור נתחדשו כמה וכמה הלכות ונתקנו כמה וכמה תקנות, ביניהן — בשאלות חינוכיות ביותר. אבל שום דבר מן החדושים האלה לא חדר לתוך התורה! כבר ראינו, שנחמיה לא היה יכול להשען על שום חוק מחוקי התורה נגד הנישול והשעבוד של הלזים, ולמרות צורך הדור לא נוסף בתורה חוק כזה.

⁵⁸ עיין מייאר, Entstehung, ע' 214—216; רד, Geschichtsbild, ע' 41—43; רודולף, ביאורו לנח', ע' 169, 178. וכן אחרים.

מתלבטים בשאלת נישואי תערובת. בתורה יש חוקים נושנים על עממי כנען הקדמונים. דורשים בהם מה שדורשים, אבל אין מוסיפים בתורה איסור כללי של נישואי תערובת. איסור כזה מוסיפים רק בנספח הלכי — באמנה. וכן התקנות על מקח וממכר בשבת ויום טוב, על שלישיית השקל, על קרבן העצים. מתלבטים בשאלת המעמדות הלויים החדשים. מחליטים לתת למשוררים ולשוערים זכות ליטול מעשר. אבל לא הכלילו את המשוררים והשוערים בלויים שבתורה. הפכו את מעשר הלוי למתנה שנתית, אבל זה לא נאמר בחוק התורה בפירוש. את התקנה על מעשר-הלוי לא יכלו לבצע: הלויים היו מעטים וחלשים, הכהנים היו מרובים ותקיפים, והם תבעו את חלקם במעשר. אבל את החוק הארחאי לא שנו בהתאמה למציאות החדשה. השירה כבשה לה מקום בפולחן המקדשי. אבל אין זה משתקף כלל בחוקי התורה. התורה אינה יודעת לויים-משוררים, כאמור. התפלה עמדה להעשות יסוד-קבע של פולחן. בתורה זה לא נכר. הפולחן התורתי הוא פולחן הקרבנות. נוצר בית-הכנסת ליד בית-המקדש. בתורה אין לזה זכר. קריאת-התורה נעשית טקס פולחני קבוע. קריאת-התורה קשורה בברכה על התורה. בחודש של הכנסת הגדולה קריאת-התורה היא טקס ראשי המעיב כמעט את הכל. אולם בתורה אין חוק על קריאת-התורה בחגים, בטקס פולחני. ראש-השנה של הכנסת הגדולה הוא יום של שמחת תורה. חוגגים את היום במשמנים וממתקים ובמשלוח מנות. בחוקי התורה (ויק' כ"ג, כג—כה; במ' כ"ט, א—ו) אין לזה זכר. — את הנתינים העלו עמהם מבבל (עז' ב', מג—נח). גם עזרא מביא אתו נתינים (שם ח', כ). הם נחשבים בין עובדי המקדש (שם ז', כד). אבל בתורה אין שום בסיס חוקי לעבודתם במקדש. — יש להזכיר עוד גם זאת, ששום חדוש מתודשיו החוקתיים של יחזקאל (מ—מ"ח) לא חדר לתוך התורה⁵⁹.

מפעל של לקוט וחתימה

כל העובדות האלה מעידות עדות ברורה: בדור עזרא ונחמיה כונסו מקורות התורה ונעשו ספר אחד; אבל המקורות עצמם (ביחוד: סדרי החוקים, שהם גופה של תורה) כבר היו אז מוגמרים וחתומים, ובסדרי החוקים לא העזו לשנות שום שני. מעשה הדור היה: לקוט וחתימה אבל לא יצירה חדשה של דברי תורה. סדרי החוקים לא קלטו אז יותר שום יסודות חדשים⁶⁰.

⁵⁹ עיין למעלה, כרך ג', ע' 567—573.

⁶⁰ עיין למעלה, כרך א', ע' 110—112, 212—220.

למעלה כבר עמדנו על התופעה המופלאה, ששלושת סדרי החוקים שבתורה לא הורכבו זה על זה (כמקורות הספוריים), אלא נמסרו לנו כשהם נפרדים זה מזה לגמרי, ואין צורך בשום „נתוח“ כדי לקבוע את טיבם ותחור מיהם. ולא זה בלבד, שהם לא הורכבו זה על זה ולא נעשה שום נסיון לעשותם שיטה אחידה, אלא שלא חל בהם, בסדרי החוקים הרצופים או במגילות החוקים הקטנות המפורות, שום עירוב של סגנון ותוכן. אין בכל חוקי ס' דברים אף חוק אחד ואף בטוי אחד משל ס' הכהנים, ואין בכל ס' הכהנים אף חוק או בטוי משנה תורתי אחד. וכן להלן. וכבר ראינו, שלזה יתכן רק הסבר אחד: שלושת סדרי החוקים כונסו לתוך ספר אחד אחר יגמר יצירתם. לוא הוסיפו עוד חוקים חדשים בספר האחד, לא היו שומרים על תחומי „מקורות“. הספר היה כולו „תורת משה“, בהבדלים שבין המקורות ודאי לא הרגישו כלל, ולא היה להם כל טעם לקבוע כל חוק חדש דוקא במקור „שלו“. ההפרד המוחלט של סדרי החוקים מוכיח איפוא גם הוא, שהתורה הורכבה מסדרי חוקים מוגמרים, שלא חל בהם עוד כל שנוי⁶¹.

מפעל היסטורי. עבודת עזרא בירושלים

מפעלם של עזרא וסיעתו לא היה איפוא מפעל של יצירה חדשה. הם גבשו וחתמו ספר מתוך חומר קדום של מגילות, ובגופה של תורה, בחומר החוקים, השאירו את המגילות בצורתן הראשונית. ועם זה היה המפעל עצום, היסטורי, ראשית תקופה.

לא עזרא הוא שהגה את האידאיה של ספר התורה. האידאיה עלתה ופעלה בנפש האומה באותם הדורות: יש לעשות את תורת משה לספר החיים של האומה, ולשם זה יש הכרח לגבש את ה„מגילות“, שהיו מצויות בחוגים שונים, לספר אחיד, קבוע בתכנו ובאותיותיו. לשם זה עלה עזרא לירושלים. בידו היה ספר תורת משה, שקבל וחקר ולמד בחוג הכהנים בגולה הבבלית. כפי שהסביר למלך, הוא עלה לירושלים כדי ללמד תורה זו לעם. זאת אומרת: הוא רצה להשליט את התורה בחיי העם. אבל הוא ידע, שפעולה כזו תצלית, רק אם תצא מירושלים. מפני שהתורה היתה עדיין מגילות מגילות, אפשר היה ליצור ספר אחיד וקבוע ומקובל רק עלידי עריכתו, שבאה עליה הסכמה לאומית. ספר התורה כספר חיה של האומה יכול היה להוצר רק בירושלים. לא סופר לנו במפורש דבר על פעולת עזרא

⁶¹ עיין שם, ע' 47—48, 78—80.

בירושלים בתקופה שבין עלייתו ובין הכנסת הגדולה. אבל אנו רואים, שבראש־השנה ההיסטורי של שנת האמנה יש לו חוג של „מבינים” היודעים לבאר את התורה ב„שום שכל”. זה מעיד על פעילותו של עזרא בירושלים כסופר מורה־תורה. באותו היום הוא מופיע ופועל כחכם־תורה מוכר ומפורסם בעם. אליו פונה העם, והוא המביא את התורה „לפני הקהל”, הוא המברך, והוא הקורא. למחר ראשי האבות מתאספים אליו לעיין בדברי התורה, ובחדרכתו המועצה הזאת מחליטה החלטה בעניני הלכה. זה בלי ספק לא נעשה פתאום, ומובן מאליו — לא בכח האגרת של המלך האלילי. יש להניח, שבשלב עשרה השנים, שעברו מעליית עזרא עד עליית נחמיה, נתגבש בחוגו של עזרא ספר התורה.

עזרא העלה עמו תורה מבבל. אבל גם בירושלים היו כהנים תופשי תורה, והיו חכמי־תורה מחוגים אחרים. היו מגילות בבילות, והיו מגילות ירושלמיות. השאיפה לעשות את התורה ספר־חוקים ממש, ספר שנוהגים על־פיו במעשה, לא יכלה להתגשם במצב זה. היה הכרח לערוך את מגילות התורה, ליצור ספר אחיד ולקבוע נוסח אחיד. יש לשער, שבאותן השנים נתרכז מסביב לעזרא חבר חכמים, הם אבות הכנסת הגדולה, שנטל על עצמו את התפקיד העצום הזה, לאחד את ה„מקורות”, לשים קץ ל„מגילות”, לגבש ספר מקויים ומקובל על כל האומה. קבוע בתכנון ובאיותיותו לעולם ללא שנוי. חבר חכמים זה הוא שהרכיב, כנראה, את המקורות הספוריים ועצב אותם כספור אחד נמשך. את המקורות החוקתיים הוא קבע במקומות, שנראו לו מתאימים, בלי כל הרכבה ושנוי. העבודה היתה קשה ורבת היסוסים. כל הכתוב במגילות היה קודש. העריכה נאלצה להסתפק בשנויים הכרחיים ביותר. השאירו דברים, שלא התאימו להכרה הדתית והמוסרית של הזמן. לא העזו לנגוע כלל בחומר החוקי. השאירו הכפלות, אי־התאמות וסתירות. הלחץ הפסיכולוגי הזה הביא לידי כך, שנבנה בנין עצום, שלא היתה הרמוניה גמורה בין חלקיו.

אישור הספר החתום על-ידי הכנסת הגדולה. ראשית הקנון

עניי העם היו גשואות אל חבר־החכמים ואל המפעל, שעמד לבצע — ללקט ולברר וללבן את דבר האלהים לישראל ביד משה. עם הופעת נחמיה, הנשיא ירא־האלהים ורב הפעלים, עם התרוממות־הרוח הגדולה של שעת בנין החומה בא הזמן לאשר את נוסח הספר בכנסת־עם ולעשותו קנין האומה. פריאת התורה בראש־השנה לפני קהל עדת ישראל בירושלים, הברכה,

השתחווית העם, השמחה הגדולה, מבטאים את הסכמת האומה, שהספר הזה, שהביא עזרא ופתח לעיני העם, הוא הוא ספר תורת משה, ואין עוד. הכנסת הגדולה קיימה וקבלה את התורה כפי שנקבעה באותיותיה בבית־מדרשו של עזרא כספר־חיה של האומה.

עם קבלת נוסח התורה של עזרא על־ידי הכנסת הגדולה נחתמה השכבה הראשונה של כתבי הקודש. שכבה זו כללה את כל המסורת המאושרת ומקיימת של דבר האלהים, שנתגלה למשה. שכבה זו נחשבה לעתיקה ביותר. רק מה שנכלל בתורתו של עזרא נחשב לתורת משה. נוסחאות או מגילות, שלא נכללו בה, נגנזו או נשתכחו. הספור בנח' ח' כולל איפוא גם עדות על ראשיתם של כתבי הקודש (על ראשית ה"קנון"): על התגבשות שכבתם הראשונה.

מדרש התורה. ראשית תורה שבעל־פה

בספורי עז' ונח' מופיע בביורר ולראשונה בספרותנו העתיקה מדרש התורה או מדרש ההלכה, ביאורים לתורה ברוח הביאור ההלכי של תורה־שבעל־פה. על המדרשים והביאורים האלה כבר עמדנו במקומם. גירוש הנשים הנכריות מבוסס על מדרש המקראות. עשיית הסוכות מחמישה מינים וחגיגת החג בירושלים מבוססות על מדרשי וביאורי מקראות. ההחלטות של האמנה מבוססות רובן על מדרשי מקראות. בספורים אלה כבושה איפוא עדות על ראשיתה של תורה־שבעל־פה.

לפי מסורת היהדות ניתנו לישראל מסיני שתי תורות במתן אחד: תורה שבכתב עם ביאורה ופירוטה — תורה שבעל־פה. חוקרי תורה שבעל־פה (וייס, הלוי, טשרנוביץ ועוד) השתדלו להוכיח, שמסורת זו היא היסטורית ביסודה: תורה שבעל־פה עתיקה היא לא פחות מן התורה הכתובה, ואף עתיקה היא ממנה. טענה זו נכונה היא במדה מסוימת. נכונה היא במובן זה, שלתורה שבעל־פה יש שרשים עתיקים ושמעורה היא בחיי העם ובמנהגים מימי קדם. אולם תורה שבעל־פה כפי שנמסרה לנו בספרות התלמודית־המדרשית היא בכל זאת הויה חדשה ומאוחרת. התופעה הקדומה, שבה היא מושרשת, היא לא תורה שבעל־פה אלא יצירה שבעל־פה. שתי אלה אינן תופעה אחת. הראיות, שבהן חוקרי תורה שבעל־פה באים להוכיח את קדמותה של זו, יש בהן רק כדי להוכיח את קדמות היצירה שבעל־פה.

אפיה הכפול של היצירה התרבותית

יש חוקרים הסבורים, שההבחנה של היהדות הפרושית בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל־פה מקבילה להבחנה של חכמי יון ורומא בין חוק כתוב וחוק לא־כתוב⁶², או שהיהדות הפרושית אף קבלה את ההבחנה מן היונים⁶³. אבל דעה זו אינה נכונה. מצד התפיסה התיאורטית ה"הקבלה" היא ממש הפוכה. לפי התפיסה היוונית והרומית החוק הכתוב הוא החוק, שניתן בידי מחוקק אנושי: בידי מושל או חכם או בידי העם. ואילו החוק הלא־כתוב הוא החוק הטבעי הטבוע בידי אלהים בהכרה השכלית־המוסרית של האדם. חוק זה מתבטא במסורת־קדומים, במשפטי־אבות, במנהגים־עם מימי קדם. החוק הכתוב הוא פחות במעלה מן הבלתי־כתוב. החוק הכתוב הוא מעשה אנוש, והוא מושפע מחולשות־אנוש: מיצרי־שלטון, נקם, ניצול, דכוא וכד'. הוא זמני וחולף. החוק הבלתי־כתוב הוא אלהי, צודק, נצחי⁶⁴. הפוכה מזו היא התפיסה היהודית. התורה הכתובה היא אלהית, לדעת כל הכתות: פרושים, צדוקים, שומרונים, נוצרים. היא נתונה מן השמים באותיותיה. היהדות הפרושית האמינה, שעם התורה הכתובה ניתנה גם תורה בלתי־כתובה המבארת את הכתובה, וגם זו יש לה מעלה של תורה אלהית, אף־על־פי שאינה מקודשת באותיותיה ואף־על־פי שיש בה מחלוקת ודעות אישיות דחיות. הצדוקים שללו אמונה זו. הנצרות היא "פרושית" בדברי אגדה, אבל ברשות ההלכה יש בה נטיות שור־נות. בכל אופן, על תורה שבעל־פה היא יכולה להכריז, שהיא "מסורת בני אדם" (מתיא ט"ז, א—ט; מרקוס ז', א—יג), אבל יסוד מוסד הוא לה, שהתורה והנביאים הם דבר אלהים ועומדים לעד (מתיא ז', יז—יח; לוקס ט"ז, יז). כאן סולם־ערכים הפוך לגמרי⁶⁵.

אולם אם בבחינת התפיסה התיאורטית אין הקבלה, יש הקבלה בבחינת

⁶² היונים הכחינו בין חוק כתוב, νόμος, ובין חוק בלתי־כתוב, ἀγραπτος νόμος.

הרומים הכחינו בין scriptum ובין ius ius non scriptum.

⁶³ עיין ביקרמן, Maccabees, ע' 95—96. עיין גם: בער, ישראל בעמים (1955), ע' 99, 141. הסבור, שוהי אותה ההבחנה. לוח נוטה גם הר"ח ששרנוביץ, תולדות ההלכה, כרך א', חלק א', ע' 124 ואילך.

⁶⁴ כך כבר בדברי אנטיגונה אל המלך קריאון, עיין סופוקלס, אנטיגונה, 449 ואילך.

⁶⁵ השוה: Heinemann, Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz (HUCA, 1927, 149—171). היינמן דוחה בדברים נכוחים את והוי המושגים היהודיים והיוניים.

המציאות התרבותית האובייקטיבית: גם בישראל גם ביון יש חוק כתוב וחוק לא-כתוב. התופעות מקבילות, ואין, כמובן, שום תלות-של-השפעה ביניהן. אבל אין כל יסוד לצמצם את ההקבלה לא בתחום ה"חוק" (המשפטי או הפולי-חני) ולא בתחום יון ורומא דוקא. תורה כתובה ולא-כתובה וחוק כתוב ולא-כתוב הם רק חלק מתופעה תרבותית מקיפה ואוניברסלית, שאנו מבחינים בכל רשויות התרבות ובכל עם על פני האדמה, שהגיע לדרגת תרבות של כתב. והתופעה היא: אפיה הכפול של היצירה התרבותית, התגלמות התרבות ביצירה שבעל-פה וביצירה שבכתב. יש תרבות שבכתב ויש תרבות שבעל-פה.⁶⁶ בפילוג כללי ואוניברסלי זה מושרשת ההבחנה בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל-פה. רק מתוך כך נעמוד על אפיה הכללי של ההבחנה, על שרשי התורה שבעל-פה בישראל בימי קדם ועל טיבה היחיד והמיוחד בימי בית שני.

יצירה שבעל-פה ותורה שבעל-פה

היצירה-שבעל-פה היא תופעה אנושית-כללית, ואנו מוצאים אותה בכל העמים. היצירה-שבעל-פה קודמת בכל מקום ליצירה-שבכתב. הכתב והספר הן המצאות די מאחרות, והיצירה-שבעל-פה קודמת להם בכל רשויות התרבות. וגם אחרי שהכתב והספר באו לעולם לא יכלו להכיל את כל שפע הגונים של היצירה והחיים. ליד האגדות, השירים, האמונות, המנהגים הפולי-חניים, המשפטים וכ"ו וכ"ו, שנרשמו והועלו על הכתב, היתה בכל רשות ורשות תרבותית ספירה של יצירה, שלא נרשמה. כך היה גם בישראל בימי קדם. גם כאן קדמה היצירה-שבעל-פה ליצירה-שבכתב או שהללו קיימות היו זו ליד זו. ספורים, שירים, מנהגי פולחן עממיים, טקסים כהניים, משפטים, דברי חכמה, דברי נבואה וכ"ו וכ"ו קיימים היו כיצירה וכמסורת חיה לפני שנרשמו בספר. ואין ספק, שמה שנרשם ונכתב היה רק חלק, ובודאי רק חלק קטן, מן היצירה הלאומית. רק חלק מדברי הנביאים, מתוכחותיהם או מנחמותיהם, נעשו דברים שבכתב. בתורה נאסף רק חלק מן היצירה הלאומית באותם סוגי היצירה, שנכללו בה. מנהגי פולחן עממיים, שנזכרו במקומות אחרים במקרא, לא נרשמו בה. היסוד המשפטי שבתורה הוא מצומצם מאד, ודבר ברור הוא, שהמון חוקים ומשפטים, שהיו נהגים בחיים, נשארו מבחוץ. יצירה-שבעל-פה זו עתיקה היא ועצמאית לא פחות מן התורה הכתובה.

⁶⁶ אפלטון, תחוקים, III, 680, טענים, שהחוק הכלתי-כתוב או "חוק האבות" מושרש בתרבות הקדומה, שלפני חיות הכתב.

אולם בימי בית שני ובדורות המאוחרים יותר היצירה־שבעל־פה לובשת ביהדות צורה חדשה ומיוחדת במינה: היא נעשית תורה־שבעל־פה. מדתה המיוחדת היא, שהיא צמודה לתורה־שבכתב. היא תופסת את עצמה כפירוש לתורה־שבכתב. התורה הכתובה חתומה היא לעולם, עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. אבל מצד תכנה התורה היא תורת־חיים שלמה, והיא כוללת הדרכה בכל רשויות החיים. אלא כדי שתוכל למלא את תפקידה, צריך לפרש אותה ולגלות את הגנוז בה. פירושה של התורה הכתובה נתפס כחכמה (ולא כנבואה), אמצעי הם העיון, התקירה והדרישה, והוא מסור בידי החכמים. פירוש התורה־שבכתב הוא עיקר תכנה של תורה־שבעל־פה. היותה „בעל־פה“ היא לא סימן לעצמאותה (כעצמאות היצירה־שבעל־פה) אלא סימן לתלותה: אין היא — לפי האדיאה — אלא פירוש לתורה־שבכתב. שיטת הביאור של תורה־שבעל־פה הוא המדרש. היא פתחה במשך הזמן שיטה שלמה של מדות, שהתורה נדרשת בהן. היא השתמשה במדרש גם בהלכה גם באגדה. באמצעות המדרש היא הוציאה מן התורה (וגם מן הנביאים והכתובים) מערכות מערכות של דינים ומשפטים ומנהגים ואמונות ודעות, שקבעו את אפיה של היהדות בכל ספירות החיים. האדיאה של השלטת התורה על החיים, של חיים על־פי התורה נתממשה על־ידי תורה־שבעל־פה. את שיטת המדרש קבלו ממנה אחר־כך היהדות הפילוסופית והיהדות המסתורית. המדרש שמש צורה ראשית של יצירה ספרותית ליהדות הדתית עד הדורות האחרונים.

ועם זה קיימת היתה ביהדות — הפרושית — גם תפיסה אחרת של תורה־שבעל־פה: תורה־שבעל־פה כהתגלות. זוהי תפיסה מנוגדת, לכ־אורה, לתפיסה הראשונה, אלא שלמעשה נשתלבה בה והשלימה אותה. מכיון שגם תורה־שבעל־פה היא תורה נתונה לישראל מאת האלהים, גם היא ניתנה למשה מסיני, הרי שגם תורה־שבעל־פה היא בעצם התגלות נבואית. בית־יצירתה הוא המדרש, מקורה היא החכמה, היא יוצאת לאור העולם בכל דור דור על־ידי החכמים הדורשים את התורה על־פי המדות, המדיינים זה עם זה בסברה, החולקים זה על זה והקובעים הלכה על־פי רוב דעות. ובכל זאת יש לא רק „הלכות למשה מסיני“, אלא — הכל ניתן למשה מסיני, הכל מסורת וקבלה איש מפי איש עד למשה מסיני. ולא עוד אלא שרשות נתונה לחכמי התורה שבדור לגזור גזירות ולתקן תקנות ולקבוע מצוות לתקנת התורה וצִמְחַת התורה, וגם כל אלה הם בכלל תורה־שבעל־פה. ואם למצוות, אפשר לומר: בתורה־שבעל־פה מתגלה בכל דור התוכן הכלול בתורה. היא מגלה אותו על־ידי החכמה באמצעות המדרש. אבל מפני שבה מתגלה רוח התורה,

הרי גם היא תכנה נבואי. עד כמה שהיא חכמה היא נתונה לשיקול הדעת ולמחלוקת. אבל עד כמה שסוף תעודתה הוא פירוש התורה היא „נתונה” עם התורה עצמה. ובאשר חכמי התורה הם נושאי רוח התורה גם תקנותיהם ומצוותיהם באות מכח־כחה של התורה, והן גילוי מגילוייה.

ביצירה־שבע־לפה הישראלית חל אי־א, באחד הזמנים, משבר ונתהוותה בה תמורה: היא נהפכה לתורה־שבע־לפה. היא חדלה להיות ספירה של יצירה עצמאית, שהיו בה גם דברים זרים לתורה או מנוגדים לה. היא נצמדה לתורה־שבכתב, היא פלטה כל מה שהיה בה מן המנוגד לתורה, היא נתפסה כפירוש לתורה, היא לבשה צורה של מדרש. תורה־שבע־לפה מושרשת ביצירה־שבע־לפה העתיקה. אבל היא, כאמור, בכל זאת תופעה חדשה במהותה וצורתה. היא מופיעה עם התהוות ספר התורה המגובש והחד־תום. היא מנצנצת בספור על הרפורמה של יאשיהו המתבצעת על יסוד ספר, שהמלך משליט אותו במדינה. אבל עדות ברורה על ראשית התהוותה יש לנו ביחוד בס' עז' ונח'.

ספר התורה ומדרש התורה

בס' דברים מצא יאשיהו חוקה כוללת על יחוד הפולחן במקום אחד. אבל על שאלות יסודיות אחדות לא מצא שם תשובה. לא נאמר בספר, איזהו המקום האחד. לא נתבאר שם, מה דינם של המקדשים, שיעבדו בהם עבודה אחרי איסור הבמות. לא נתפרש דינם של כהניהם. יאשיהו וסיעתו מחליטים, שבית הבחירה הוא מקדש שלמה. הם מניחים, שאיסור הבמות חל עם בנין בית שלמה. מלבד זה מחליטים, שאת הבמות האסורות יש לטמא. את כהניהן פוסלים מן המזבח, אבל ניתנה להם הרשות לאכול מן הקודש. כהני במות הצפון נהרגים. מעשים אלה וכמה ממעשיו האחרים של יאשיהו אינם אלא תורה שבע־לפה — ביאור הלכי לחוקי הספר, שנמצא במקדש.

אולם יותר מזה אנו מוצאים בספורים על עזרא ונחמיה. בספורים אלה מופיע לראשונה מדרש התורה. ולא עוד אלא שבנח' ח' מופיע לראשונה למד התורה כחקירה עיונית. במקרא אנו מוצאים את הצווי ללמוד וללמד את התורה (דב' ד', ה, ט, י), לשנן אותה, לדבר בה (שם ז', א, ז; י"א, ט), לכתוב אותה ולקרוא בה תמיד (שם י"ז, יח—יט), לקרוא אותה (בשנת השמיטה) באזני העם למען ישמעו וילמדו (שם ל"א, י—יג), להגות בה יומם ולילה (יהושע א', ח; תה' א', ב) ⁶⁷. אבל בנח' ח' מופיעים לראשונה

⁶⁷ על מוטורי התורה בס' תהלים עיין למעלה, כרך ב', ע' 659 – 660.

בספרותנו העתיקה למד התורה ב"שום שכל", מביני מסבירים, כינה במקרא; מסופר על אספה "להשכיל אל דברי התורה". בפעם הראשונה אנו שומעים על מועצה החוקרת בתורה והקובעת על יסוד זה הלכה חדשה (יג—ז). החלטות האמנה הן רובן החלטות מסוג זה, כמו שראינו. בפעם הראשונה אנו שומעים כאן על אספת עם בהנהגת חכמי התורה הקובעת הלכות גדולות על יסוד מדרש התורה והמעמידה על עצמה גם מצוות חדשות (י, לג), הנכללות בנספח ההלכי לתורה. אנו נמצאים בתוך הספירה של תורה־שבעל־פה.

זאת אומרת, שבזמן אחד מתחילה פועלת ומתגשמת האידיאה להשליט את התורה בחיים, מגילות התורה נאספות ומתגבש ספר התורה החתום, מופיע מדרש התורה המבוסס על "השכלה" ו"שום שכל", מופיעים חכמי מדרש התורה. נקבעות הלכות על יסוד המדרש, נקבעות "מצוות" על־פי החלטת החכמים באישור העם. עם חתימת ספר התורה נולד איפוא גם מדרש התורה בשיטת תורה־שבעל־פה. בבחינה מסוימת זה היה הכרח מורגש באופן בלתי־אמצעי למלקטי מגילות־התורה. מכיון שבין מגילות התורה היו אי־התאמות וסתירות, הרי אי אפשר היה כלל לקיים אותה אלא על־ידי ביאור מדרשי. אבל האידיאה היסודית של השלטת התורה בחיים לא יכלה אף היא להתממש אלא באמצעות מדרש התורה. המדרש עתיד היה מפני זה להתרחב יותר ויותר ולהשתלט על כל היצירה היהודית ולעצב אותה כ"פירוש" לתורה. האידיאה של השלטת התורה רכזה הכל מסביב לתורה והפכה את היצירה־שבעל־פה לתורה־שבעל־פה. דבר זה קרה בהמשך הזמן. אבל העדות על ראשית התהליך הזה נתונה לנו בספורי עז' ונח'. הספור על התגבשות התורה־שבת בכתב הוא גם ספור על ראשית התהוות התורה־שבעל־פה. ספרות התורה יכלה להתקיים בלי הפירוש של תורה־שבעל־פה. אבל ספר התורה המגובש והחתום לא יכול לשלוט אף שעה אחת בלי תורה־שבעל־פה. מפני זה ניתנו שתי התורות במתן אחד. האמנה היא ברית חדשה, שנכרתה על שתי התורות יחד.

התורה כהגשמת דבר־האלהים.

האידיאה של התורה כספר מגובש וחתום המשמש מבע לרצון האלהי ומצותו לאדם מושרשת באידיאה הישראלית היסודית של העולם כהגשמת דבר־האלהים.

לפי אידיאה זו, נוצר העולם החמרי בדבר האלהים, ובו קבע האלהים את חוקי הטבע, ובעולם הרוחני גלה האלהים את דבר־רצונו וחוקו הדתי־

המוסרי בתורה דתית ומוסרית. הוא גלה דברו לאדם בימי בראשית, קבע חוק מוסרי בלב כל אדם, וביחוד גלה דברו בִּישְׂרָאֵל. זוהי האידיאה של בחירת ישראל. עם ישראל האמין בימי קדם, שחייו וקורותיו הם הספירה ההיסטורית של התגלות האלהים ודברו. כל גילויי חיי ישראל נחשבו להגשמת דבר האלהים: יציאת מצרים, ברית סיני, ההתנחלות בארץ, המלוכה, סדרי החבר'ה, הפולחן, החגים, הכהונה, הנבואה, המשפט, המוסר וכו'. הכל נבע מחסד הבחירה. אולם את ההרגשה הזאת זעזע החורבן הלאומי. אלהים מסר את ישראל בידי העמים האליליים והגלה אותו מארצו. חלפה תקופת החסד ובאה תקופת הזעם. אין שכינה עוד בישראל. לזעם גרם החסא. ישראל הפר את דבר האלהים. מרה ברצונו. הרע הזה יתוקן רק על-ידי התשובה, על-ידי התדבקות בדבר האלהים. רק בדבר האלהים יתקדשו חיי ישראל, ורק בזה ישוב החסד, תשוב תפארת העבר, יתחדשו ימים כקדם. תקופת הזעם הולידה בישראל הלך-רות, אפשר לומר, של בקשת דבר-האלהים.

אולם כדי לעשות את רצון האלהים, צריך קודם כל לדעת אותו. אלהים הודיע את חוקיו ומשפטיו לישראל בימי קדם ביד משה. ישראל יעשה את רצון האלהים, רק אם יחיה על-פי תורת משה. את תורת משה צריך ללמד ולשנן לעם. בימי השעבוד האשורי נתגבשה האידיאה הזאת בברית על ס' דברים. אחרי חורבן ירושלים גבר הלך-הרוח של התשובה וגבר הכוסף לדבר האלהים. ישראל ירד מכל נכסיו. הכל נלקח ממנו. מכל חסדי העבר נשאר בידו רק דבר האלהים. הדבקות בדבר האלהים, נחלת העבר, היתה הדרך היחידה אל האלהים וחסדו, הדרך היחידה אל הגאולה; העבר היה תקופה של חטא ואלילות. אבל העבר היה גם תקופה של זוהר וחסד ורוח הקודש. גברה עתה השאיפה לגבש מתוך נחלת העבר את ספר תורת האלהים, כדי שאפשר יהיה באמת לחיות על-פיו. מתוך שאיפה זו נוצר ספר התורה, סמל-עד לדבר האלהים, חוק אלהים לאדם העומד לעד כחוק האלהים לטבע.

האידיאה של התורה היא איפוא אידיאה ישראלית שרשית. ובכל זאת היא נתממשה ויצאה אל הפועל במסכות היסטוריות מסוימות: בתוקף הכוסף לתשובת חסדי העבר, בתוקף הצפייה לגאולה, לקץ השעבוד האלילי. כי גם בימי בית שני, וביחוד בראשיתו, הכבידה על היהדות הרגשת השעבוד האלילי. העם היה מפוור. ארץ ישראל היתה רובה בידי נכרים. ירושלים היתה משועבדת למלכות האלילית. זעם אלהים נמשך. ואין תקוה לסוף הזעם אלא בתשובה שלמה. והתשובה היא: להעמיד את חיי האומה כולם על התורה. כל מעשי עזרא ונחמיה, וגם מעשי הכנסת הגדולה, נובעים מן הספירה הנעלמה הזאת: מן הספירה המשיחית, מן הצפייה לגאולה. טעות גמורה היא לחשוב,

שעזרא בקש לבצר מין יהדות גלותית נאמנה למלכות פרס, מין עדת אזרחים פרסים בני דת משה, שהוא ויתר על יעודי הנביאים והתקוה המשיחית, שהוא שאף לעצב יהדות, שהשלימה עם השעבוד ונשתלבה סופית במלכות האלילית.⁶⁸ הוידוי של הכנסת הגדולה מעיד על ההפך. זוהי קינה גדולה על הזוהר שחלף, על המלכות שאיננה, על הארץ, שהיתה לזרים. צורבת הרגשת העבדות. מעיק השלטון הנכרי. ישראל הוא „בצרה גדולה“, הוא מתפלל לקץ „התלאה“. כל הוידוי מלא להט משיחי, געגועים על תפארת העבר,⁶⁹ והוא—מבוא לאמנה! הוא מגלה לנו, שגם גבוש ספר התורה והברית, שנכתרה על הספר, מקורם בשאיפת הגאולה של האומה. הפרדת נח' ט' מעל נח' י' כמוה כהריסת מונומנט היסטורי.

חנוכת החומה. "ביום ההוא"

על חגיגת חנוכת החומה מסופר בנח' י"ב, כז ואילך. אין אנו יודעים עד היכן מגיע הספור. אם י"ב, מד הוא מן הספור המקורי, הרי יש ללמוד מזה, שחנוכת החומה היתה זמן נכר אחרי יום האמנה: כבר הספיקו לראות, שתקנת האמנה אינה בת הגשמה (עיין להלן). טקס החגיגה הזאת שונה באופיו לגמרי מן הטקסים המתוארים בנח' ח'—י': הוא טקס מקדשי.

⁶⁸ עיין שדר, Esra, ע' 3-4, 57-77; סלר, Judentum, ע' 175-177; קיטל, III, Geschichte, ע' 608. מורה במצעת רודולף, ביאורו לנח', ע' 171.
⁶⁹ לדעת סלר ואחרים חסרה בנח' ט' חפלה משיחית ספורשת. אבל כאמור אין הדבר כן. אם בימי ארתחששתא, שנטה חסד לעזרא ולנחמיה, שהרשה את בנין החומה וכו', העם סרגיש את עצמו נושא במבל „התלאה“ ההיסטורית, אם הוא כוכה על העבדות (השוח עז' ט', ט), אם הוא „בצרה גדולה“, ואם הוא מתפלל לקץ התלאה (לב), ואם הוא כורת ברית, כדי להעביר מעליו את הועם — האם אין כל זה בסויו להלך-רוח משיחי מוכח? התקוה המשיחית היתה כל כך רווחת בעם, שהכוונה המשיחית של וידוי כזה היתה מובנת מאליה לכל יהודי בזמן ההוא. טענת חלר (שם, ע' 177), שגם בתורת עזרא, כס' הכהנים, יש ויתור על התקוה המשיחית ושיש ויתור כזה גם כס' יחזקאל, היא אכסורדית. ויק' כ"ז הוא מן הספרות הכהנית. ויחזקאל הוא כולו לאומי-משיחי. יהדות לא-משיחית היא המצאת של תקופת ההתבוללות המורנית. איש כגרג' כבר אינו יכול לחבין את הלך-הרוח של נח' ט', לו—לו, והוא חושב, שזוהי הוספה מאוחרת, עיין: II, Geschichte, ח"ב, ע' 141, הערה 3. באידיאולוגיה של יהדות הטמיעה מושרשת השקפת החוקרים הנוצרים, שהיהדות עומדת על קיומ „השלטון הזרי“. תפיסת שדר היא מסקנה אחורגת מתפיסת ולהויזן, מייאר וחבריהם.

הלויים משתתפים בחגיגה לא כ"מבנינים" או כמקריאים אלא כמשוררים. הכהנים משתתפים בחצוצרות. החוגגים מסתדרים בשתי תהלוכות פולחניות — בשתי "תודות", ההולכות אל בית המקדש (י"ב, מ). זובחים "זבחים גדולים" (מג). נחמיה מסדר את החגיגה, הוא ועזרא משתתפים בתהלוכה (לו, לה, מ). בי"ב, מג, מד; י"ג, א אנו מוצאים שלשה מקראות המספרים על הנעשה "ביום ההוא". בי"ב, מג הכוונה ליום חנוכת החומה. קרוב לודאי, שגם ה"יום" בפסוק מד הוא יום החנוכה. בזמן, שעבר בין יום האמנה ליום הזה, נתברר, שאי אפשר יהיה לבצע את ההחלטה, לתת ללויים המעטים את המעשר ולכהנים המרובים רק מעשר מן המעשר. התחיל הריב על המעשר, שעתיד היה להמשך מאות בשנים ושבו היתה ידם של הכהנים על העליונה. הכהנים נטלו את המעשר לעצמם, וללויים לא נתנו כלום. ואז תקנו את התקנה הזאת, שגם את המעשר יביאו אל האוצרות. החלוקה באוצרות דאי לא היתה לפי החלטת האמנה. אבל בדרך זו רצו להבטיח ללויים חלק מסויים במעשר (ללא הועיל — עיין בסמוך) ⁷⁰. תקנה זו נזכרת גם בנח' י"ג, ה, יב.

על איזה יום מסופר בי"ג, א—ג — קשה להכריע. אפשר, שזהו המשך תיאור יום חנוכת החומה. באותו היום גם קראו בתורה ובוצעה פעולה חדשה נגד נישואי התערובת. את נישואי התערובת, ביחוד עם מתיידיים, אי אפשר היה לבער על ידי החלטה אחת או פעולה אחת. אם הכוונה ליום חנוכת החומה, הרי שנח' י"ב, ד אינו המשך לא—ג, אלא שהספור קטור, ו"לפני מזה" רומז על מאורע, שלא נזכר. ואם "היום" הוא לא יום חנוכת החומה, הרי טיבו של היום לא נודע לנו, והספור הראשי עליו נשר י⁷¹.

⁷⁰ נח' י"ב, מד שאוב מן המקור, אבל נמסר במסגרת של עכור ותוספת כרוניסטיה (עד פסוק מו). "לשרי הערים" צ"ל (גרין ואחרים): "משרי הערים". "כי שמחת יהודה" וגו' עד סוף מו הם של חכרוניםט. הנוסח קשה ולקוי. אולי: ... על הכהנים ועל הלויים 'והמשרים והשערים' העמדים. וישמרו משמרת אלהיהם ומשמרת השחרה ' כמצות דוד 'ישראל' בנו, 'כבימי' דוד ואסף סקרם ראשי המשרים וגו'. פסוק מו הוא סכום היסטורי כלתי מדויק של הכרוניםט, שמקורותיו סותרים לו. אפשר, שפסוק זה שמש סיום של כל הספר.

⁷¹ הדעה, שהכוונה ליום האמנה (גרין ואחרים), אינה מתקבלת על הדעת. וגם במקרה זה אין ד המשך לנ.

ההחלטה להביא את כל המעשר לאוצרות (י"ב, מד; י"ג, ה, יב) הועילה, כנראה, רק כל זמן שנחמיה היה בירושלים: נתנו ללוויים חלק מסויים מן המעשר. ברגע שהלך גברה ידם של הכהנים, והלוויים לא קבלו שום "מניות". הלוויים והמשוררים ברחו "איש לשדהו", ושיר הלוויים בטל. השיר לא נשתרש עוד, כנראה, כל צרכו בפולחן המקדשי, והכהנים לא חששו לכך. נחמיה רב עם החורים והסגנים על שלא השגידו על חלוקת המעשר ונתנו לקפח את הלוויים. הוא אוסף את הלוויים, ממנה ועדה חדשה של נאמנים על החלוקה (י"ג, י—יג)⁷³. גם סדור זה היה קיים בלי ספק רק כל זמן שנחמיה היה מכהן בירושלים. במשך הזמן בטלה התקנה להביא את המעשר ואת התרומה לאוצר. את מעשר הלוי היה העם משתמט מלתת (ירושלמי סוף מעשר שני). המס השנתי הכבד הזה היה פרי "מדרש", ולא היה לו שורש בחיי העם. אבל במדה שידם של הכהנים היתה תקיפה היו גובים אותו לעצמם. ללוויים לא ניתן⁷⁴.

שבת

נחמיה עובר בארץ ורואה גויים דורכים גתות וקוטפים ענבים ותאנים בשבת להביא יין ופירות לירושלים למכירה, מפני שבשבת יש שוק יהודי טוב⁷⁵. היתה בירושלים מושבה של צורים (ושאר רוכלים גויים), שהביאו דגים וכל מכר לשוק-השבת היהודי. העם היה נהג לפנים היתר בקנייה בשבת מן הגויים. זה לא נחשב מסחר אלא קנייה לשם "עונג שבת". עזרא

⁷³ בייג, יג צ"ל, ואצותי (כמקום, ואצרה").

⁷⁴ עיין למעלה, ברך א', ע' 150, 154—159, ועיין להלן נספח: "הספור בנח" ח'—י"י.

⁷⁵ עושי המלאכות בנח" יג, טו הם בלי ספק לא יהודים (כדעת הלוי, דורות הראשונים, חלק א', ברך ג', ע' 334—335). שהרי עשיית מלאכות אלה היא הלול שבת מן התורה, ויש בה איסור סקילה, ולהלן אין ענין זה נזכר כלל: מדובר רק על חקניה מן הגויים. אבל אין הכוונה גם לגויים, שעשו מלאכה בשדות היהודים בשבת (כדעת שרנובין, עיין למעלה, הערה 44): גם זה לא נרמז להלן כהמשך. היו ביחודה או שדות וכרמים של גויים, והללו ידעו, שבשבת אין להם מתחרים מבין היהודים, וחיו ורזוים להביא פירות טריים לערי היהודים. וזהו מה שמתאר נחמיה בייג, טו. עבודה זו אין הוא יכול למנוע. אבל את השוק היהודי הוא רוצה לסגור. — ואעיר ביום מכרם ציד" הוא לקוי. אהרליך גורס: "ואעיר בהם ממכר ציד". אבל נחמיה "מעיר" רק לבסוף (כא), וקודם כל הוא סוגר את השערים. אולי צ"ל: "ובעיר הם מכרים ציד".

ובית מדרשו הורו, שגם זה בכלל חילול שבת, וכך החליטה הכנסת הגדולה. אולם האיסור היה חדש ולא הספיק להשתרש. אף ראשי העדה עצמו עין בשעת העדרו של נחמיה. נחמיה רב עם „חורי יהודה“ על שהם התיירו את השוק הזה. טענתו ללא־פקפוק, שזה חילול שבת, והודאת־השתיקה של החרים מראות, שאין זה חידושו של נחמיה, אלא שיש פסק־הלכה עקרוני מוסכם בענין זה: החלטת הכנסת הגדולה, אלא שמזלזלים בהחלטה מתוך קלות־דעת. נחמיה מצוה לסגור את שערי העיר למשך יום השבת. את הרוכלים הוא מברח באיומים. על הלויים הוא מטיל את ההשגחה על השערים „לקדש את יום השבת“ (טו—כב).

נישואי תערובת

נחמיה ממשיך במלחמה נגד נישואי התערובת. הוא רואה, שיהודים נשאו נשים נכריות, ובניהם חצים מדברים אשדודית ושאר לשונות „ואינם מכירים לדבר יהודית“⁷⁶. נחמיה רב עמהם, מקלל ומכה ומשביע אותם, שלא יתחתנו בנכרים. הוא טוען, שהנשים הנכריות עלולות להחטיא, ומביא לדוגמא את שלמה המלך (כג—כז). ועם זה אין הוא מדבר על מקרים ממשיים של החטאה באיליות, וגם אינו אומר, שהנשים היו אליליות. אין ספק, שזהו המשך הריב על ההתחתנות בגויים מתיהדים. נחמיה אינו מחמיר כעזרא בשעתו: אין הוא דורש את הוצאת הנשים והילדים. הוא רק דורש להמנע מנישואי תערובת בעתיד. גם זה מראה, שהנשים היו מתיהדות.

נישואי תערובת במשפחת הכהן הגדול. השומרונים

על מקרה מיוחד של נישואי תערובת מספר נחמיה כאן: אחד מבני יוידע בן אלישיב הכהן הגדול נשא את בתו של סנבלט החורוני, ראש השומרונים וראש אויביו של נחמיה. גם סנבלט הוא, כמובן, מתייחד. נחמיה אינו פורש בשמו של בן יוידע זה. הוא רק מספר, שהבריח אותו מעליו (כח). ספור זה דבר אין לו עם ספורו של יוסף פלביוס על מנשה בן בנו של יוידע, שנשא (כמאה שנים אחרי כן) את ניקסו בת סנבלט. בן בנו של סנבלט החורוני, שבימי נבנה (ברשיון אלכסנדר מוקדון) בית המקדש על הר גריזים ושהוא שמש בו כהן גדול ראשון⁷⁷. דעה רווחת היא בין

⁷⁶ בייג, כד יס לקרוא: ובניהם חצים' מדבר אשדודית וכלשון עם ועם ואינם

מכירים וגו'.

⁷⁷ קדמוניות יא, ז', ב.

החוקרים, שיש כאן בלבול-דברים-וזמנים של פלביוס⁷⁸. אבל אין לדעה זו שום יסוד.

ספורו של נחמיה אינו אלא אפיזודה ללא שום תוצאות. הוא מברית מעליו את בן יודע, אבל לא נאמר אפילו, שהלה ברח לשומרון. לבנין מקדש על הר גריזים אין שום רמז, לא כאן ולא בשום מקום אחר במקרא. בימי נחמיה השומרונים הם עדיין נכרים מתיידיים המשתדלים, שישתפו אותם בפולחן של מקדש ירושלים. מקדש הם בנו לעצמם רק כשנעשו "ישראל", "בני יוסף". ולשם עוד היתה הדרך רחוקה. בימי נחמיה עדיין לא היו כת מיוחדת, עצמאית. הם יכלו ליעשות כת רק אחרי הכנסת הגדולה. הכנסת הגדולה קיימה וקבלה את ספר התורה המגובש והחתום כדבר אלהים עליון וכספר חייה של היהדות. זה היה ספר, שבו נכללה כל היהדות כולתה. זה היה הצעד הראשון כלפי הפרדת היהדות מעל היהודים. ירושלים היתה עירם של היהודים, והם יכלו למנוע מן השומרונים "חלק וצדקה וזכרון בירושלם". אבל השומרונים יכלו לקבל ולסגל לעצמם את התורה באין מונע. דבר זה הם עתידים היו לעשות. עם התורה נחלו גם הם, הנכרים, את דבר האלהים. בכח התורה יכלו הם עצמם ליעשות יהודים, ואף — ישראלים. בתורה מצאו כתוב את הר גריזים; ירושלים לא נזכרה שם. בזה היו גנוזות הרבה אפשרויות. השומרונים קבלו את התורה לפני שנעשו כת, בשעה שהיו עדיין נכרים מתיידיים בלבד. אבל הם יכלו לסגל לעצמם את התורה, והתורה יכלה להפוך אותם לכת של הר גריזים רק במשך הזמן. בימי סנבלט הראשון התורה אולי כבר הגיעה לידם. אבל הם עדיין הרגישו את עצמם אז נכרים, התורה עוד לא נעשתה תורה "שלהם", היא לא הספיקה להשפיע השפעה עמוקה על חייהם. לא היו עדיין בשומרון "מבינים", מעיינים בתורה "בשום שכל", ועדיין לא מצאו בה את הר גריזים.

משמרות כהנים ולויים

בשני הפסוקים האחרונים של ס' נח, וביחוד ב"ג, ל, כלולה עדות מונומנטלית, שלא הושם לה לב כל צרכה: זוהי העדות ההיסטורית על תקן משמרות כהנים ולויים. ברשימה הזאת, שרשם נחמיה ביומנו:

⁷⁸ על דעה זו מנן צריקובר, היהודים וחיונים, ע' 99—100. הטענות קלושות ביותר. עיין נדר זה: גוטמן, אלכסנדר מקדון, ע' 289—290; קלוזנר, היסטוריה, חיב, ע' 46—50. עיין גם רודולף, ביאורו לנח, ע' 210—211.

„ואעמידה משמרות לכהנים וללויים איש במלאכתו“, הוא מספר לנו בקצור נמרץ, שהוא הוא שחלק את הכהנים ואת הלויים למשמרות. את חלוקת הכהנים והלויים לעשרים וארבעה משמרות מיחס בעל ד"ה לדוד (דה"א כ"ד—כ"ה). אבל אין זו ידיעה היסטורית. החלוקה למשמרות מניחה את יחוד הפולחן במקדש אחד. אולם עד ימי יאשיהו קיימים היו בישראל ויהודה מקדשים ובמות, ובהם כיהנו כהנים. וכל זמן שהיו בארץ מקדשים רבים לא היתה כל סבה לחלק את הכהנים ל„משמרות“. „לויים“ לא היו במקדשים בכלל. המשוררים, במדה שנתהוו במשך הזמן, היו גם הם קשורים במקדשיהם למקומותיהם. חלוקת הכהנים והלויים למשמרות בימי בית שני היא אחת ממסקנות הרפורמה המשנתורתית של יאשיהו. אלא שהמסקנה הזאת לא הוסקה מן הרפורמה מיד אלא רק לאחר כמה דורות. ס' דברים המצוה על יחוד הפולחן אינו מצוה על חלוקת הכהנים למשמרות. דב' י"ח, ו—ט נותן לכל הכהנים זכות שוה בעבודת המקדש, אבל אינו מזכיר שום סדר או תור קבוע. בימי יאשיהו אין נותנים לכהני הבמות לעלות אל המזבח (מל"ב כ"ג, ט). באותה שעה לא היה איפוא מקום לחלוקת משמרות בגולה יחזקאל (מ"ד, ו—טז ועוד) פוסל את כל הכהנים חוץ מבית צדוק מן המזבח ומוריד אותם לדרגת עבדי־מקדש נמוכים. אבל עבודת משמרות אינו מזכיר. החלוקה למשמרות מוצאה איפוא מימי בית שני. אבל שאלה היא מתי נתבצעה חלוקה זו ומה היה טעמה של החלוקה.

המצב הכלכלי של הכהנים אחרי בטול הבמות

הרפורמה המשנתורתית (בטול הבמות) גרמה למעמד הכהנים הרס כלכלי חמור ביותר. ס' דברים מרגיש בזה ומבקש תקנה, ואינו מוצא. המקדשים היו מקור־פרנסתם הראשי של כהני הערים, ועם סגירתם לא היה להם תחליף בבחינה כלכלית. המקדש האחד לא היה יכול לפרנס את כל המעמד, ושום סדור של העבודה בו לא היה יכול למלא את החסר. ס' דברים מוריד את הלויים שבשערים (כלומר: את כהני הערים) לדרגת קב"צנים המקבלים נדבות עם הגר והיתום וכי' (י"ב, יב, יח ועוד). לפי החוק בדב' י"ח, ו—ח יש לכל כהני הערים הזכות לבוא ולעבוד עבודה בבית הבחירה ככהנים העובדים שם עבודת קבע ולאכול „חלק כחלק“. חוק זה לא היה בו כדי ליתן פרנסה לכהני הערים, אבל היה בו כדי לגרום הרס כלכלי גם לכהני מקדש ירושלים.

בימי יאשיהו הובאו כהני הבמות לירושלים, אבל לא ניתן להם לעבוד עבודה במקדש. „כי אם אכלו מצות (צ"ל מניות) בתוך אחיהם“ (מל"ב

כ"ג, ח—ט). אין ספק, שפיסול כהנים אלה מן המזבח היה רק עונש אישי לכהנים, שעבדו עבודה בפועל בבמות האסורות, ושמשפחותיהם וצאצאיהם לא נפסלו מן הכהונה⁷⁹. לפי הדעה הרווחת, לא רצו כהני ירושלים לקיים את החוק שבדב' י"ח, ו—ט ופסלו את כהני הבמות מן הכהונה לדורות, ופעולה זו נתפסת כהגנת הכהונה הירושלמית על עמדתה הכלכלית. אבל באמת אין הדבר כך. שהרי רק זכות העבודה נשללה מכהני הבמות, אבל לא נשללה זכותם ליטול חלק במנות הכהנים. הפעולה הזאת עלולה היתה איפוא ליצור פרולטריון כהני הולך בטל האוכל "מנות" משל אחיו.

בימי בית שני אין בכל אופן זכר להפליה בין הכהנים: כל הכהנים המיוחסים כשרים למזבח, וזכות שוה להם לעבוד במקדש. בדרישת יחזקאל להכשיר רק את בני צדוק לכהונה ולהוריד את שאר הכהנים לדרגת עבדים משועבדים למקדש היה משום "פתרון" רדיקלי לשאלת רוב מעמד הכהנים: היה בה כדי להנציח את הריסתו ושעבודו למיעוט אריסטוקרטי. את שאלת פרנסתם של הכהנים העבדים באמת גם יחזקאל אינו פותר. אלא שלדרישה המשונה של יחזקאל איש לא שם לב. בימי בית שני לא נתייחדה כהונה לבני צדוק. כל הכהנים, כהני ירושלים וכל כהני הבמות, נחשבו כשרים לכהונה. כהנים לאלפים היו ביהודה בראשית בית שני, ושאלת פרנסתם דרשה פתרון. היהדות לא חדשה את הבמות. היה רק מקדש אחד. נהגו על-פי החוק שבדב' י"ח, ו—ט. אבל המקדש האחד לא יכול לפרנס את כל הכהנים.

במשמרות לא היתה תועלת כלכלית

אולם שאלת פרנסתם של הכהנים לא יכלה להתפר באמת על-ידי החלוקה למשמרות—את זה יש לזכור. לפי החלוקה של בית שני לכ"ד משמרות היה כל משמר עובד במקדש בערך שבועיים בשנה. בשכר העבודה במקדש היה הכהן זוכה במשך שבועיים במתנות מן המזבח, שהן בעיקר מנות של בשר. לא היה בזה כדי פרנסה. מן המקדש התפרנסה רק הפקידות הקבועה, וזה היה חוג מצומצם.

החלוקה למשמרות לא נבעה מן הצורך הכלכלי של הכהונה. המעמד הכהני נאליץ בראשית בית שני לבקש לו פרנסה, שלא היתה קשורה בזכויותיו הסקרליות. כי התרומה והחלה וראשית הגז וכר היו מתנות קטנות, שלא היה בהן כדי פרנסה. הכהנים והלויים התישבו במקומות שונים ונאחזו בקרקע (נח' י"ג, י) והתפרנסו מן החקלאות. מתנות הקודש היו רק קצת סיוע

⁷⁹ עיין למעלה, כרך א', ע' 102—104.

לפרנסתם. אין אנו יודעים מה היה חלקם של כהני הגבולין בעבודת המקדש. אבל בראשית בית שני הכהנים (והלויים) אינם מחולקים בכל אופן למש-
 מרות. הכהנים (כלויים, כישראלים וכנתינים) חלוקים לבתי אבות, אבל
 אין זכר לדבר, שבתי אבות אלה עובדים בבית המקדש במשמרות מתחלפים.
 עיין עז' ב', לו—מב, סא—סג; י', יח—כד; נח' י', ג—ד; י"ב, א—ה, י—כא.
 אין גם שום התאמה בין מספר בתי האבות של הכהנים ושל הלויים. לא
 היה טעם ביחוד לחלק את הלויים המעטים למשמרות. בה בשעה שבד"ה
 המשמרות נזכרים פעמים רבות, אין הם נזכרים בעז' ונח' אלא בשלושה
 מקומות, שנזכרים בהם ידו וסגנונו של בעל ד"ה: עז' ו', יח; נח' י"ב, ט,
 כד—כה (נבח') י"ב הוסיף המחבר „משמרות“ דוקא אצל הלויים ולא אצל
 הכהנים). בשום ספור או תעודה מן המקורות לא נרמזו משמרות.

המעשר השנתי. תיקון שירות חובה במקדש

הכנסת הגדולה היתה מפנה בתולדות הכהונה והלויה גם בבחינה
 כלכלית: היא יצרה את מתנת מעשר החובה השנתי. התרומות
 לא היה להן שיעור והיו מתנות דלות. אבל המעשר השנתי היה מס המלך!
 הכהונה השתלטה עוד מעט—נגד החוק הנושן—על המעשר, וזה היה
 הפתרון לשאלתה הכלכלית כמעמד סקרלי. בשל המעשר היה לכהונה עתה
 גם ענין כלכלי במעלתה הסקרלית. המעשר לא היה מתנה מן המזבח, וכשהוא
 לעצמו לא היה קשור במקדש. אבל הוא ניתן לשבט באשר הוא מעמד של
 אנשי פולחן, ולשבט היה עתה ענין מיוחד להשאר קשור בפולחן המקדשי—
 מקור כבודו ומעלתו בעיני העם, וממילא גם מקור זכותו לקבל את מתנות
 הקודש.

בימי נחמיה, אחרי החלטת הכנסת הגדולה להביא את התרומות אל
 אוצר המקדש ועם ההחלטה הנוספת להביא גם את המעשר אל האוצר, נעשה
 המקדש ממש מרכז כלכלי לכהונה. בתי האבות נאלצו לבוא לירושלים לקבל
 מנות. והם גם התחילו בלי ספק להדחק לבית המקדש לעבוד בו עבודה
 ולממש את הזכות, שניתנה להם בדב' י"ה, ו—ט. ודאי בעיני רוב הכהנים
 היתה העבודה במקדש חשובה ונכספה מצד עצמה. אלא שעתה נוסף ענין
 כלכלי. מתוך המסבות האלה נבעה החלוקה למשמרות.

העבודה עצמה במקדש במשמרות לא היה לה כמעט שום ערך כמקור
 פרנסה. אבל העבודה במשמרות ביצרה וקיימה את מעלתו הכהנית של כל
 השבט. שום סדר לא היה עד אז בחלוקת העבודה בין כהני הערים. היו בלי
 ספק סכסוכים ומריבות. נחמיה, המארגן הגדול, קובע סדרים. את בתי האבות

הוא מגבש למשמרות. נחמיה מבצע באופן כזה את החוק בדב' י"ח—ט'⁸⁰. אולם המרחק רב. בדב' י"ח ניתנת לכל הכהנים הזכות להשתתף בעבודת בית המקדש. החלוקה למשמרות הופכת את הזכות לחובה. גם זמן נקבע למלוי-חובה זה. בשביל נחמיה השאלה אינה כלכלית, כמובן. הוא מפאר את העבודה במקדש על ידי שהוא מרכז בו את כל שבט הכהנים ומטיל על כל השבט חובה של שירות במשמרות כמו בהיכלו של מלך⁸¹.

ועם זה נחמיה מחלק למשמרות גם את הלויים. מכיון שהלויים היו מעטים, לא היה בזה שום הכרח. אלא שנחמיה מארגן גם את עבודתם לפי דוגמת עבודת הכהנים. החלוקה הזאת למשמרות מסמנת גם עלייה בחשיבות השירות הלויי. עם החלוקה למשמרות העבודה של הלויים, וביחוד — השירה, נהפכת גם היא חובה. על ידי זה נעשה השירות הלויי קבע, חלק בלתי נפרד מן הפולחן המקדשי.

קורבן עצים ובכורים

בסוף יומנו נחמיה מספר, שהוא העמיד משמרות גם „לקרבן העצים בעתים מזמנות ולבכורים“ (י"ג, לא). המשמעות אינה ברורה. בימי הכנסת הגדולה הפילו גורלות על קרבן העצים „לעתים מזמנים“ (י', לה). נחמיה מארגן, כנראה, את הבאת העצים מחדש, לא על יסוד „גורלות“, אלא על ידי יצירת יחידות גיאוגרפיות קבועות של מביאי עצים בזמנים קבועים. ברשימה על הבכורים יש אולי רמז לקביעת סדר הבאת בכורים מעין זה שמתואר במשנה בכורים ג', ב—ה. הבאת הבכורים למקדש היתה קשורה בטקס קריאת פרשת הבכורים והנחת הבכורים בצד המזבח. הבאת-בכורים זו של המונים למקדש אחד לא יכלה להתבצע כהלכתה בלי הסדר של קבע. לפי תיאורה של המשנה היתה הבאת בכורים מתבצעת במסגרת המעמדות. אפשר, שנחמיה הניח את היסוד להסדר זה על-ידי יצירת יחידות קבועות, „משמרות“, של מביאי בכורים בזמנים מסוימים.

⁸⁰ ההלכה הסאוחרת נתנה את דב' י"ח, ו—ט ענין לא לעבודת משמרות אלא למדה מכאן, שכל המשמרות שוים בקרכנות הרגלי (היינו, שכחנים הכהנים מכל המשמרות וכאים לעבוד עבודה ולאכול חלק כחלק), עיין סיפרי לדב' י"ח, ו—ט.

⁸¹ גרץ, II, Geschichte, ח"ב, ע' 146—147, 396—399, מיחס לנחמיה את החלוקה החדשה של הכהונה לכ"ד משמרות. אבל מי"ג, ל יש ללמוד, שעצם האידויאה של עבודת חובה במשמרות היא של נחמיה.

ט. עובדיה

את ששת הפסוקים הראשונים של חזון עובדיה על אדום אנו מוצאים
בנבואה על אדום ביר' מ"ט, ט—י, יד—טז. ברור, שהקטע המשותף נמסר לנו
בסדרו הראשוני בעוב' ולא ביר'. בעוב' יש בנבואה המשך טבעי ורצוף,
ואילו ביר' היא מפוררת ומעורבת בדברי ירמיהו עצמו. ההבדל כבר נכר בזה
בלבד, שהפתיחה („שמועה שמענר' וגו') באה ביר' באמצע הנבואה (יד)¹.
כבר עמדנו על היחס שבין שתי הנבואות על אדום מצד התוכן. ביר' מ"ט,
ז—כ לא נזכר עוד חלקו של אדום בחורבן ירושלים, ואילו בחזון עובדיה
(י—טז) זהו מוטיב ראשי. זה מוכיח, שהנבואה ביר' קדומה מחזון עובד'².
אולם מכיון שהקטע המשותף נמסר לנו דוקא בעוב' בצורתו הראשונית,
הרי שעוב' לא שאב אותו מיר'. ירמיהו ועובדיה השתמשו שניהם בשיר
קדום על אדום. שניהם לא הביאו את השיר בשלמותו וכמו שהוא. בפתיחה
מדובר על מלחמת גויים באדום. אבל המלחמה הזאת אינה מופיעה להלן
לא ביר' ולא בעוב'. השיר הקדום לא דן ביחסי אדום וישראל. בנבואה
על אדום ביר' לא נזכר ישראל בכלל, ובעוב' נזכר המאורע המאוחר של
החורבן והשתתפות אדום בו. השיר העתיק שמש לחוזה חומר לחזונו החדש.
השיר הקדום היה, כנראה, שיר-לעג פוליטי מסוג שירת המושלים.
הוא נוסד על איזה מאורע בקורות אדום, שזמנו וטיבו לא נודעו לנו ממקור
אחר. מעוב', ה—ז יש אולי ללמוד, שזה היה קשר עמים נגד אדום. אחד
מבעלי-הברית של אדום בגד בו ונתן ידו לאויביו. הידידים המדומים הזמינו
את ראשי אדום או את גבוריו לבקור ידידותי. העסיקו אותם ושלחו אותם
באותות כבוד ושמחה למראית-עין „עד הגבול". ובאותה שעה התנפלו האויבים
(ואולי גדודי בעלי הברית עצמם) על הארץ, שנשארה בלי מגן, שדדו אותה,
חפשו במטמוניה והציגוה ככלי ריק. בעקב המאורע הזה פרצה אולי גם
מלחמה נגד אדום. כל זה שמש נושא לשיר לעג³.

¹ יר' מ"ט, ז מושרש בודאי בעוב', ה. ירמיהו השתמש בלי"ה, כב בפירור מן
הפסוק עוב', ו. הראשונות בבחינת הרציפות והסדר אינה אומרת, שהנוסח של עוב' טוב יותר.

² עיין למעלה, כרך ג', ע' 419.

³ השיר מעורפל, וגם בנוסח יש קשיים. א: „שמענו", בשבעים: „שמעתי", וכן
ביר' מ"ט, יד. יש מקיימים את נוסח השבעים. אבל הדוברים הם כאן באמת הגויים.

בחזון עובדיה יש לשיר העתיק, כמובן, עוד רק ערך אורגמנטלי. מרכז החזון הוא ריב ישראל עם אדום. המעבר הוא: „אין תבונה בר” — „והאברתי חכמים... ותבונה מהר עשר”. בידי עובדיה מונה את מעשי הרשע של אדום נגד „אחיר” יעקב. אדום בא עם האויבים לבזו את יהודה וירושלים, שמח לאיד יהודה, הגדיל פיו, הכרית פליטים, הסגיר שרידים ועוד⁴. עד יד מדובר באמת על אדום: על מה שעשה ל„אחיר”. אולם בחזון העתיד טו—כא מדובר לא על אדום בלבד אלא על אדום כראש האויבים, או על אדום כשם כולל לכל הגויים האויבים. זהו חזון על כל השכנים הרעים. גמול אדום ישוב בראשו, אבל לא אדום לבדו יענש: „כי קרוב יום ה' על כל הגויים” (טו)⁵. חזון עובדיה הוא איפוא מנבואות יום-ה' הלאומיות. הגויים ישתו את הכוס, „והיו כלוא היר”. פליטה תהיה רק בהר ציון.

מן הנבואה ביז—כא נמצאנו למדים, שריב ישראל עם אדום ושאר הגויים הוא לא רק על השתתפותם בחורבן אלא גם על כבוש ארץ ישראל. הנביא מבטיח: „וירשו בית יעקב את מורשיהם” (יז)⁶. הנבואה הזאת היא מן הנבואות המעטות המדברות על שיבת עשרת השבטים לארצם. גם „בית יוסף” נלחם ב„עשר” (יח). ובסקירה ביט—כ הנביא סוקר את ארץ ישראל שלעתיד לבוא, שתכלול את נחלת כל השבטים. הנבואה מכוונת

שאליהם מכוונת ה„שמועה” (תינו: דבר ה'), ו„שמענו” נכון יותר. כ: „מיום שבתו”. ביר' מ"ט, טו: „מיום נבעה”. ואולי היה כתוב: „מיום הרים שבתו”, ונכלעה המלה „הרים” כ„מיום”. ה: זהו, כנראה, מקרא מעורבב, וצ"ל: „איך נדמיתה!” אם ננכים באו לך, אם שדרי לילה ' ' הלוא יגנבו דים' וגו'. ושיעור הכתובים: אוי לך, אדום! הלא ננכים או בוצרים חיו משאירים לך משחו, לא כן השורדים חללו: איך חללו חפשו וגלו כל המצפונים ולקחו הכל! אנשי בריחך חבוגדים שלחוך עד הנבול וכו', וחם רמוך ושמו רשת לרגליך, אחת, אשר „אין תבונה בו”. בפסוק ו צ"ל „אכלי לחםך” (תח' מ"א, י), עיין אהרליך, Randglossen, ח', ע' 259. במקום „מור” הציע גרץ „מכמור”, ומוטב: „מצור” (קח' ז', בו ועוד). „תחתך” כמובן: לרגליך (ביר' ל"ח, כב: „הטבעו... רגלך”).

⁴ יב: „כיום אבדם”. מוטב: „כיום אירם”. החזרה על הכטוי היא מכוונת (ועיין יחו' ל"ח, ה: „ש' כיו, י'). יג: „ואל תשלחנה”, אולי נשחבש מן „ואל תשלח ירכה”. על הפרק אין לו ריע, ואולי: „על חדרך”.

⁵ טו הוא כלי ספק מקרא הפוך וצ"ל: „כאשר עשית יעשה לך וגו'. כי קרוב יום ה' על כל הגוים”.

⁶ כשבעים: „את מורשיהם”; ואולי צ"ל: „את יורשיהם”, עיין יר' מ"ט, ג.

נגד כל העמים, שתפסו אחרי החורבנות חלקים מארץ ישראל: הכותים, הפ' לשתיים, האדומים. את הכותים אין הוא מזכיר בפירוש, אבל הוא נבא, שישאל יירשו "את שדה אפרים ואת שדה שמרון". אפשר, שהוא מזכיר גם את בני עמון, שגם הם היו מיורשי ישראל (יר' מ"ט, א—ב).⁷ ארץ ישראל זו היא ארץ ישראל מורחבת: היא כוללת את הנגב ואת הר עשו, את השפלה ובתוך זה גם את ארץ פלשתים (שלא היתה מעולם לישראל), את ארץ אפרים ושמרון, אולי את ארץ בני עמון, את הגלעד, את ארץ הכנענים עד צרפת.⁸ יהודה לא נזכרה בפירוש—אולי, מפני שיהודה המקוצצת כבר היתה בימיו של הנביא "מדינה" יהודית. בימים ההם יעלו מושיעים (גבורי מלחמה) מהר ציון לשפוט את "הר עשו"—את הגויים־האויבים. ובישועה הלאומית הזאת לישראל תודע מלכות האלהים: "והיתה לה' המלוכה" (כא). קשה לקבוע זמנה של נבואה זו בדיוק. היא מביעה את הלך־הרוחות ביהודה המוקפת "יורשים" בראשית בית שני. היתה צפיה לשיבת כל שבטי ישראל לארצם. חלק אדום בחורבן לא נשכת. אבל נראה, שזהו עבר די רחוק. מורגשת הרעה המתמדת: חלוקת הארץ בין הגויים. ביחז' ל"ה, יב; ל"ו, ב, ג, ה אדום ושאר הגויים מתכווננים לרשת את ארץ ישראל. ואילו בעוב' הירושה היא כבר עובדה קיימת. זאת אומרת, שעוב' הוא מראשית בית שני. זה אפשר ללמוד אולי גם מן העובדה, שהזכרנו למעלה, שיהודה לא נמנתה בין ירושות הגויים.

מקבילות לעוב' אנו מוצאים ביחז' ל"ה ול"ו; איכה ד', כא—כב; תה' קל"ז; יש' ל"ד וס"ג, א—ו; מלאכי א', ב—ה. עוב' קרוב ביותר ליש' ל"ד וס"ג, שגם בהם אדום הוא שם כולל לגויים. ואולי יש נטיה לסמול זה כבר ביחז' ל"ה ול"ו.⁹

⁷ אם נקבל את חיקונו של דוחם הגורם, ובני עמון' במקום "ובנימן" (יט).
⁸ בנוסח יט—ב יש קשיים. מאת הר עשו', מאת פלשתים' יש מוחקים. ואין זה נכון. "מאת" הוא כאן "עם". על "ובנימן" עיין הערה שלפני זו. "חלל הזה" תקן דוחם: "חלח", ואולי צ"ל "חלח ונוזן", עיין סל"ב י"ו, ו. "אשר כנענים" צ"ל "יירשו כנענים" (את הכנענים). "וגלת ירושלם" צ"ל "וגלת ישראל"? ואולי כאח, ירושלם' במקום יהודה, שלא נזכרה במיוחד. "בחר ציון" (כא) מופט: "סחר ציון".

⁹ בין עוב' ובין יואל יש כמה סנעי לשון: מחמם (י; יואל ד', יט). כי קרוב יום ח' (טו; יואל ד', יד). נמלך ישוב בראשך (טו; יואל ד', ד). ובהר ציון תחיה פליטה (יו; יואל ג', ה). אבל מלה הם סנעי־מליצה כוללים, ואין מהם שום ראיה לחלות ספרותית של עוב' ביואל או להפך.

י. מלאכי

הסגנון. מגעים עם ס"ד וס"כ

מלאכי¹, הנביא המקראי האחרון, הוא מיוחד ונכר בסגנונו, באפני דבורו, באוצר מליו. הוא אוהב את הבטויים „אמר ה' צבאות“, „אמר ה'“, והם עוברים כחוט השני בכל שלשת הפרקים. חלק גדול מנבואותיו מנוסח בסכמה, שאנו מוצאים רק אצלו: טענה (על־פירוב תלונה או תוכחה), שאלת השומעים („ואמרתם: במה...?“, „או גם: „על מה...?“, „מה...?“), תשובת הנביא (על־פירוב בפתיחה: „באמרכם“). יש בסגנונו כמה נקודות מגע עם ס' דברים: ושלחתי... את המארה (ב', ב), שלח (ב', טז), תועבה נעשתה (ב', יא), חרב (ג', כב), הלוי (ב', ח ועוד, במובן: כהן) ועוד. אבל יש גם מגע עם ס"כ: לחם (במובן: קרבן, א', ז, עיין ויק' כ"א, ו; במ' כ"ה, ב, ועוד), משחת (בעל מום, א', יד, עיין ויק' כ"ב, כה), רצון (ב', יג, עיין ויק' א', ג ועוד). ג', ה: „...ובנשבעים לשקר ובעשקי שכר שכיר... ולא יראוני“ נשען על ויק' י"ט, יב—יד: „ולא תשבעו... לשקר... לא תעשק... לא תלין פעלת שכיר... ויראת מאלהיך“ (בס' דברים לא נזכרה שבועת שקר).

הזמן. התנונות וניהיליזם

מגע מובהק עם ס"כ יש ביחוד בג', ח—י: בדברי מלאכי על המעשר, וממקום זה נמצאנו למדים בבירור, שהנביא חי ופעל אחרי הכנסת הגדולה ואחרי נחמיה. מלאכי יודע את המעשר כמתנת־חובה קבועה המובאה כולה לאוצר. מעשר זה אינו המעשר של ס' דברים הנאכל לבעלים ואינו מובא

¹ כבר נסנו וגמרו כמעט פה אחד, שמלאכי הוא לא שם הנביא, אף־על־פי שהתרגומים הקדמונים, חוץ מן השבעים, שחרגמו כא', א: „ביד מלאכי“, תפסוהו כשם פרטי, ואף שם הספר בשבעים מעיד על תפיסת זו. אין כל יסוד לדעה הרווחת, שחמלח מלאכי כנותרת שאוכה מנ', א. כי בני' א הכוונה למלאך חברית, ודבר אין למלאך זה עם הנביא. מכל מקום בעל הכותרת, שכתב „ביד מלאכי“, נחווין לשם פרטי, שהרי הכותרת אינה דבר אלהים אלא דבר העורך. (תרגום של חורס, ביאורו למלאכי, ע' 256. „השליח שלי“, הוא מוטעה בהחלט). אין שום טעם „פסיכולוגי“ או טעם אחר לשלילת מציאות שם כזה, מקוצר מן „מלאכיה“. ששם כזה נתן מקום לשבועים לפעול, אין פלא. ועיין מרגליות, ביאורו למלאכי, ע' קצנ.

כלל לאוצר. אבל כבר ראינו, שמעשר-חובה כמתנה ללויים ולכהנים אינו בתורה, אלא הוא תיקונה של הכנסת הגדולה על יסוד מדרש התורה ולא היה קיים לפני כן. ויותר מזה: האמנה עדיין אינה דורשת להביא את כל המעשר לבית האוצר. תקנה זו נתקנה רק אחר כך (נח' י"ב, מד; י"ג, ה, יב—יג). מלאכי ג', י מאוחר איפוא בהכרח מן האמנה. ועוד יותר: מלאכי אינו מזכיר את הלויים (של ס"כ). „בני לוי" שלו הם הכהנים. הוא מניח איפוא, שהמעשר נתן כולו לכהנים. אנו יודעים, שבתקופת נחמיה כבר נסו הכהנים לקחת את המעשר לעצמם, ואחר כך אמנם הצליחו לעשות זאת. מלאכי מקדיש הרבה מקום בנבואתו לכהנים (הוא מוכיחם ומפארם כאחד), ונראה, שהוא עצמו היה כהן, והוא מביע את השקפת הכהנים בענין המעשר. השתלטות הכהנים על המעשר היא דרגת התפתחות שלאחרי נחמיה, ודרגה זו משתקפת כאן. מג', י, מן המלים „ויהי טרף בביתי", יש אולי ללמוד, שבזמן מלאכי היו משתמשים במעשר גם לצרכי המקדש עצמו, אולי — לקרבתות צבור. מנהג זה בטל אחר כך, עם בטול המנהג להביא את המעשר לאוצר. אבל אם היה קיים, הרי זה רק אחרי נחמיה. זמנו של מלאכי הוא איפוא בעל כרחך אחרי נחמיה².
בתקופה זו, שחי בה מלאכי, היה בארץ ישראל פתח פרסי, כנראה

² ולהיוון, תרי עשר, ע' 209—210, משתדל להוכיח, שכן דברים על המעשר אין ראיה, שמלאכי חי אחרי פרסוס ס"ב בימי עזרא ונחמיה. אבל טענותיו קלושות ביותר, אף-על-פי שתלמידיו חוורים עליהן בנספחים שונים. הוא טוען, שהכוונה יכולה להיות למעשר חשנה השלישית של דב' יד, כח—כט. זאת אומרת, שהכוונה למעשר הניתן בשערים לכל העניים, וכתובם גם ללוי. ועל מעשר זה מלאכי מוכיח את העם, שאינם מביאים אותו אל — האוצר! טענה אחרת טוען ולהיוון, שהמנהג לתת מעשר ללויים בודאי נתמשט עוד לפני שנתפך לחוק כתוב בס"כ, ולמנהג זה מתכוון מלאכי. טענה זו היא מתמיהה עוד יותר. מלאכי אינו מוכיח את העם על הפרת „מנהג" חדש, שהיה בו מפילא רק משום התנכרות, אלא על גזילת זכות והשתמשות מחובה. מלבד זה לא צמח חוק המעשר של כמ' י"ח מ„מנהג" עממי: מעולם לא היה יכול להקבע בימי בית שני המנהג לתת מעשר ללויים המעטים. ויותר מזה: מתנה המעשר לא נעשתה „מנהג" עממי אפילו לאחר האמנה (עיי' תוספתא סוטה י"ג). ובאמת לא נזכר מעשר זה לא בחגי וזכ' ולא בעז' ולא בנח' לפני האמנה. נזכר, ביאורו לתרי עשר, ע' 441, מרגיש, שגדול הנסיון לקבוע את מלאכי בימי עזרא ונחמיה, אבל הוא כובש את יצרו. סמית, ביאורו למלאכי, ע' 71, חוזר על דברי ולהיוון. סכולבלים לגמרי דברי זלין, ביאורו, ע' 561. לא טוב ממנו הורסט, ע' 265.

שהיו נאלצים להגיש לו מתנות שמנות כדי להשיג אצלו משהו (א' / ח). מרכז חיי העדה היהודית היה המקדש. אולם באין פחה יהודי כנחמיה או מעין נחמיה, נתערער ונתפסק הכל. בתקופה זו עוד לא נתגבש שלטונו של הכהן הגדול, שהיה בכל זאת תחליף לשלטון מדיני מוצק. היתה תקופה של מעבר. היתה מין "רספובליקה" של ראשי העם ושל הכהנים ליד הפחה הזר. לא היתה אישיות יהודית בעלת השפעה. לא הצליחו לשמור אף על זכויותיו וכבודו של המקדש. העם לא הביא את המתנות אל המקדש. הכהנים זלזלו במלוי תפקידם. היה שפל כלכלי, היו בצורת וארבה (ג' / י—יא). העם תלה את הקלקלה בכהנים ובפולחן המרושל והירוד שבמקדש. הכהנים היו "נבזים ושפלים" בעיניו (ב' / ט). כל סדרי החברה נתרפטו. השתרר גם מין הלך רוח של "ניהיליזם", של רדיפה אחרי ההנאה או של הפקרות מתוך יאוש. מצב זה משתקף בתוכחות מלאכי.

אופי הנבואות

ט' מלאכי כולל שבע נבואות: א' / ב—ה; ב' / א'—ו; ב' / ט; ג' / ב' / י—טז; ד' / ב' / יז—ג' / ו; ה' / ג' / ז—יב; ו' / ג' / יג—כא; ז' / ג' / כב—כד. מן הנבואות האלה רק הראשונה היא פוליטית-חיצונית ודנה במפורש ביחסים שבין ישראל לאויבו—לאדום. השאר הן נבואות "פנימיות": הן אינן דנות בשאלה הקלסית של הנבואות—שאלת השעבוד של עם ישראל לכח האלילי. מפני מה מלאכי פוקד דוקא את אדום, אין לדעת. אדום היה האויב השנוא ביותר. בזמנו של מלאכי התחוללה בודאי איזו שואה באדום. הנביא רואה בזה אצבע אלהים וראשית חורבנו הגמור של אדום. ואולי יש גם כאן ל"אדום" משמעות-לואי, והכוונה לכל הגויים האויבים?

התוכחות. בזוי המקדש. נישואי תערובת.

מצב האשה

מלאכי הוא נביא-מוכיח גדול. אבל הוא מן הנביאים, שבתוכחתם תופס החטא הפולחני מקום ניכר, ודומה הוא בזה ליחזקאל, חגי וזכריה. כבר אמרנו, שהחורבן קבע יחס חדש אל הפולחן. לפנים היה הפולחן תופעה עממית-טבעית, מעשה חשוב חשיבות ראשונית בעיני העם. הפולחן היה מעורה באופן טבעי בכל רשויות חיי העם. לא היה צורך לזרז אותו למעשים פולחניים. הנביאים אף השתדלו להסביר לו, שהללו אינם עיקר. החורבן נתק את הפולחן משרשיו הטבעיים-הראשוניים. בתנאים שלאחרי החורבן נעשה הפולחן סימן לנאמנות לאלהים—נאמנות למרות החורבן.

השאיפה לכונן את הפולחן בטאה שאיפה לקדושה, לקרבת אלהים, שאיפה להבדל מן האלילות ולקיים את מצות אלהים, לחיות בתורתו. מתוך תפיסה זו העריכו נביאי בית שני את המקדש ואת הקרבנות ואת מתנות הקודש. קיום המצוות התלויות במקדש נחשב בעיניהם, בתנאים החדשים, מבע ליראת-אלהים, לתשובה, לנאמנות לתורת-האלהים. הזלזול במקדש וקדשיו היה להם סימן להעדר כבוד ומורא, להעדר יראת-כבוד אמיתית כלפי אלהים. כך רואה את הדברים גם מלאכי.

התוכחה הגדולה ביותר שלו, א', ו—ב', ט, מכוונת נגד הכהנים. הכהנים מבזים את המקדש, מאחר שהם מקבלים מידי העם קרבנות פסולים, בעלי מום. עם זה הוא מוכיח גם את העם ואורר את ה"נוכל" שיש בעדרו זכר תמים, והוא נודר וזוכה משחת לה' (א', יד). הזלזול במקדש הוא חלול שם אלהים. בגלל זה האל ישלח בהם את המארה, וגם את ברכותיהם יהפוך למארה; ואף כבר ארר אותן (ב', ב). כנראה, זהו הסברו כאן לפגיעה, שפגעו בארץ בימים ההם (עיי' ג', י—א). זו היתה בודאי גם תלונה עממית. בב', ה—ז הנביא מתאר תיאור אידיאלי את הכהן ואת תפקידו. ברית היתה לאלהים, "את לוי"; תורת אמת היתה בפיו, רבים השיב מעון; תורה בקשו מפיו, "כי מלאך ה' צבאות הוא". אולם הכהונה סרה מן הדרך, הכשילה רבים, נשאה פנים בתורה (ב', ח—ט). הנביא רומז כאן, כנראה, גם על תפקידם של הכהנים במשפט³: הם היו נושאים פנים לתקיפים ונעשו גבזים ושפלים בעיני העם.

קרובה לתוכחה זו בתכנה היא התוכחה בג', ז—יב: על זלזול העם במקדש. נבואה זו מפסיקה בין שתי נבואות על יום-הדין, ובודאי אין היא סדורה במקומה הנכון: מקומה הוא אחרי ב', ט. הנבואה הזאת מזכירה את נבואות חגי וזכ' על בנין המקדש: מכת היבול באה בשל עיכוב הבנין; לכשיבנו את המקדש תבוא הברכה. בין מלאכי ג', ז ובין זכ' א', ג יש גם מגע סגנוני: "שובו אלי, ואשובה אליכם". הארבה והבצורת, טוען מלאכי, באו בשל גזילת התרומה והמעשר. לכשיתחיל העם להביא את המעשר אל האוצר, תבוא הברכה, והארץ תהיה "ארץ חפץ".

בב', י—טז אנו מוצאים תוכחות מיוחדות במינן על הנישואים. בי—יב הנביא מוכיח את בני דורו על נישואי-תערוכת: "כי חלל

³ זל'ן, ביאורו, ע' 544, טוען נגד הסבר זה, שמלאכי אינו מדבר בשום מקום על שפוט כחני. אבל אין זה מוכיח כלום. ומלבד זה התיאור בב', ו—ז כולל תפקיד של שופט צדק.

יהודה קדש ה', אשר אהב, ובעל בת אל נכר⁴. זהו המקום היחידי בכל הספרות הנבואית, שזכרו בו נישואי תערובת. חגי וזכריה אינם יודעים עוד את התופעה. המלחמה בה התחילה בימי עזרא ונחמיה, אבל התופעה לא נעלמה. יצויין, שגם מלאכי מדבר על נשיאת „בת אל נכר“, אבל אין הוא מוכיח את העם בשום מקום על אלילות⁵. אין ספק, שגם נישואי-התערובת שבימיו היו נישואי מתי הדות, ועמדתו היא עמדת הקנאים מסיעת עזרא ונחמיה, מלפני היות הגיור הדתי⁶. מלאכי מקלל את נושאי הנשים הנכריות (יב)⁷.

ביג—טז אנו מוצאים תוכחה אחרת בענין הנישואין: על שילוח הנשים. יש סבורים, ששתי התוכחות בי—טז הן תוכחה אחת: היו משלחים את העבריות כדי לשאת נכריות. אבל החבור הוא מלאכותי, והתופעות שונות זו מזו לגמרי. יג פותח בפירוש במלים: „וזאת שנית תעשר“, ועד הסוף לא נזכרו עוד נכריות⁸. התופעה המתוארת ביג—טז קשורה בודאי בהתנוונות המוסרית, שמלאכי מדבר עליה בנבואותיו על יום-הדין. נתרופפה האמונה באל שופט, גבר הניהיליזם המוסרי, וממילא גברה השאיפה להנאה והנטיה להתעלמות מקול המצפון. שילוח הנשים היה גילוי מגילויי ההתנוונות הזאת. פרץ ה„מנהג“ לשלח את הנשים אחרי שעבר זמן פריחתן ולהחליפן בצעירות מהן. יש לזכור את מצבה הכלכלי של האשה בזמן ההוא. את תלותה הכלכלית בבעלה, את חוסר-הישע של האשה הגל-

⁴ כך יש לצרף, נדר מסקי הטעמים. — „קדש ה'“ יש פארושים במוכן מקדש ה', ומקשים על זה קושיות. אבל באמת הכוונה לזרע הקדש, עיין עז' ט', ב (עיין רש"י).

⁵ מורי, וינקלר ואחרים מוצאים בפסוקים אלה עצמם „רמוים“ לעבודה אלילים. אבל את הרמוים הם מכניסים בפסוקים על ידי „תיקונים“. הניזוכ' אינם מזכירים אלילות, וכן גם לא עז' ונח'.

⁶ תנ"ך הוא אצל מלאכי (ג', ה) דמוי סוציאלי ביסודו, כמו ככל הספרות המקראית.

⁷ על „ער וענה“ רבו הפירושים מאוד. מסוף הפסוק „ומניש מנחה לה“ צבאות נמצאו למדים, שאין הכוונה לכליה גמורת של חמשפתה, אלא שהנביא מקללה, שלא תהיה השמחה מצויה במעונה, מכיון שהבאת הקרבן היחה שעת שמחה וחתרופמות חרות. (ואין הכוונה לכתן מניש מנחה, כמו שפירשו קדמונינו. עיין מרגליות, ביאורו, ע' רה). ולפי זה יש אולי לנרום כראש הפסוק: „שָׁר וענה“.

⁸ וכן לא נזכר גירוש נשים יהודיות בשום מקום בעז' ונח', שמדובר שם על נישואי נכריות.

מודה, כדי להבין את אימת האסון, שהיה בא על נשים אלה, שנטרדו מבתיהן והושלכו לרחוב. מנהג ישן היה להביא תלונות על עול ועושק לפני המזבח (מל"א ח', לא—לב). הנשים המגורשות היו אף הן באות ל"כסות דמעה את מזבח ה'" (מלאכי ב', יג). הנביא מסביר לעם את גודל הפשע. הנישואין הם "ברית", ברית אלהים (עיין מש' ב', יז), ואלהים הוא עד בברית זו, ושילוח אשת הנעורים היא בגידה והפרת ברית. בב', טו המעורפל הנביא מביע את ההשקפה, שתכלית ברית הנישואין הוא "זרע אלהים", פריה ורבייה, ולא ספוק התאוה המינית, ואסור להפר את הברית מתוך תאוה מינית. האל "שנא שלח", שונא את השילוח ואת האיש אשר החמס כסה את לבושו, כלומר: את המגרש את אשתו וחומס את משפטה⁹. מלאכי אינו דורש כאן מונגמיה ואינו שולל את הגט, בניגוד לתורה¹⁰. רבוי נשים אינו מזכיר כלל, ואת הגט, אם הוא לא "חמס", אלא הוא לטובת האשה או לטובת שני הצדדים, אינו שולל. מלאכי הוא לוחם נמרץ למשפט האשה — בזה יחידי הוא בין הנביאים. הוא דן בשאלה לא מבחינת המוסר המיני אלא מבחינת המוסר הסוציאלי. הוא נלחם בחמס האשה, באותן התופעות, שנגדן תקנו החכמים את הכתובה, אחד התקונים הגדולים לטובת האשה.

יום המשפט. רשעים. יראי ה'

ספרו של מלאכי פותח בנבואה לאומית: על אדום. ובכל זאת נבואות יום המשפט או יום ה' שלו (ב', יז—ג', ו; ג', יג—כא) אינן דנות בשאלה ההיסטורית-הלאומית: שאלת ישראל והעמים. יש להנחת, שאת יום ה' הוא רואה כיום של הכרעה גם בשאלת השלטון העולמי. אבל זהו הרקע הסמוי.

⁹ ב', טו—טז הם כפרסיהם קשים ביותר. מולי יש לגרום כסו: ולא 'אל אחד עשה, ושאר י'רוח לו? ומה האחד מבקש?—זרע אלהים! ל'אל אחד' השות ב', י. 'ושאר י'רוח'—תיקונו של הונאקר. 'ומה האחד מבקש' הוא נגד פסקי הטעמים. 'רוח' סבאר כאן אתרליך כמובן היצר המיני. שיעור הכתוב הוא איפוא: ולא אל אחד עשה את האיש ואת האשה, אל אשר לו הבשר ולו הרוח, כלומר: אשר גטע באדם את היצר המיני. ומה האל האחד מבקש? איוו תכלית קבע ל'רוח? זרע אלהים! ולפיכך חשבר ביצרך ואל יביא אותך לידי בניה. כסו יש למחוק. 'אשר' הראשון, הנושא: ה' אלהי ישראל. 'וכסה חמס'—הנושא: חמס. החמס עומף אותו כולו.

¹⁰ עיין ז'לין, כיאורו, ע' 538—539, 551. לרעתו מנשב כאן במלאכי, מאור

של חברית החדשה".

במפורש יש לנבואותיו אופק לאומי מצומצם: אין אופק היסטורי-עולמי לתזונו. הניגוד, שיוכרע ביום המשפט, הוא ניגוד פנימי שבתוך היהדות: ניגוד בין צדיקים לרשעים. הניגוד הזה הוא דתי ביסודו, אבל יש בו גם יסוד מוסרי-סוציאלי. הרשעים הם גם „עשקי שכר שכר, יתום ואלמנה, ומטי גר“ (ג', ה). זהו טפוס העושק והמנצל, שהנביאים נלחמו בו מאז. אולם בנבואות מלאכי לא משתקף הניגוד המעמדי בין השרים והעשירים-התקפים ובין המון העם העני והפשוט, כמו בנבואות הנביאים שלפניו. אין הוא מזכיר שרים או חורים וסגנים כלל. העושקים הם אולי לא מעמד אלא אנשי חמס בכלל. הם חברים לנשבעים לשקר, למכשפים, למנאפים (ג', ה), שהם רשעים מכל מעמד. מן הרשעים הם הכהנים, שהפרו „ברית הלוי“. הרשעים הם אלה, שאינם „עובדי אלהים“, הם „זדים“, „עושי רשעה“. הניגוד הוא ניגוד בין יראי אלהים ובין פורקי עול.

שתי נבואות-יום-הדין פותחות במוטיב אחד: בתלונה על הכפירה ב„אלהי המשפט“, הכפירה בהשגחה, בגמול אלהי לצדיק ולרשע (ב', יז; ג', יג—יד). זוהי הפרובלמה הגדולה של הספרות החכמתית והמזמורית. הכפירה בגמול היא מקור הרשעה, לפי ספרות זו. אולם במלאכי יש לתופעה גם גון היסטורי. הכפירה נובעת מן הנסיון המר של היהדות בראשית בית שני. זהו יאוש של אנשים, שרצו להיות צדיקים, ששמרו את משמרת ה' (ג', יד), עבדו אלהים ואף הלכו „קדרנית“ מפני ה' (שם): התאבלו, צמו, התבדלו מן הגויים, קבלו עליהם עול תורה ומצוות. אבל לא בא מפנה לטובה. לא בא הקץ לשלטון האלילי. וביחוד — וזהו ענין נבואות מלאכי — לא בא הקץ לשלטון הרשעה גם בחברה היהודית. דוקא התמימים והנאמנים לא הצליחו, אבל זדים ועושי רשעה „בחגו אלהים וימלטו“. זה הוליד הלך רוח של ניהיליזם. אבל היה בעם גרעין של נאמנים, שאמונתם נשארה איתנה. אלה היו „יראי ה'", „חשבי שמו“, שנדברו „איש אל רעהו“, נתגבשו אולי כחוג מיוחד, הם אבות ה„חסידים“ וה„חברים“ של הדורות המאוחרים. אמונתם של אלה היתה סלע-עד. הם תקות מלאכי לעתיד לבוא. הם רשומים ב„ספר זכרון“ לפני אלהים, הם הם שינצלו ביום ה'.

אוניברסליזם אידיאוני

אף-על-פי שהיאוש הגיהיליסטי של הזמן יש לו שורש היסטורי בקורות היהדות, אין מלאכי מזכיר את הפרובלמה הראשית של היהדות בדורות ההם: את הפרובלמה של הגאולה הלאומית, מפלת המלכות

האלילית ותקומת בית דוד. ומפני זה תיאור־יִסְדֵּי הַדִּין שֶׁלוֹ אֵף הוּא מִיּוּחַד בְּמִינוֹ: אֵין הַגּוֹיִים מוֹפִיעִים בּוֹ כֻּלָּל. אֵין גּוֹיִים אוֹיְבֵי אֱלֹהִים. אֵין גּוֹי הַמִּשְׁמֵשׁ „שֶׁבֶט אֵף“, אֵין יִשְׂרָאֵל נִצְרָף בְּכוֹר הַמִּצּוּקָה שֶׁל הַשַּׁעֲבֹד הָאֵלִילִי. אֵין אֱלֹהִים מוֹפִיעַ לַעֲשׂוֹת שְׁפָטִים בְּאוֹיֵב, לַהּוֹשִׁיעַ אֶת יְרוּשָׁלַיִם וְכוּ'. כֻּלָּ הַמִּרְ טִיבִים הָאֵלֹהִי אֵינֶם כֵּאֵן. אֵין מִלְחָמַת אַחֲרִית הַיָּמִים; יֵשׁ רַק מִשְׁפָּט בְּיוֹם ה'. מִמִּילָא אֵין גַּם מוֹטִיב שֶׁל קֶץ הָאֵלִילִיּוֹת וְתִשׁוּבַת הַגּוֹיִים לָאֱלֹהִים. מִפְּנֵי זֶה אֵין לַחֲשׁוֹב אֶת מִלְאכֵי לְנִבְיָא אוֹ נִיבְרִסְלִיסְטִי. אוֹנִיבֶר־סְלִיזִים „אַמְתִּי“ וְ„עֲלִיוֹן“ מוֹצִאִים הַחֻקִּים בֵּא, יֵאֵ—יָד: אֵין חֲפֵץ לֵה' בִּישְׂרָאֵל וּבִמְקַדְשָׁם, כִּי „מִמְזוּרָה שֶׁמֶשׁ וְעַד מִבּוֹאֵר“ גְּדוֹל שְׁמוֹ בְּגוֹיִים, וּבְכָל מְקוֹם „מְקַטֵּר מִגֵּשׁ“ לְשְׁמוֹ „וּמִנְחָה טְהוּרָה“, וְשְׁמוֹ גּוֹרָא בְּגוֹיִים. בְּמִלְצוֹת מוֹפְלָגוֹת אֱלֹהֵי יֵשׁ כֵּאֵילוֹ הוֹדָאָה בְּ„מוֹנּוֹת־אֵיזִים שֶׁל הַדְּתוֹת הָאֵלִילִיּוֹת“; מוֹבַעַת בְּהֵן הַדְּעָה, שְׁגָם עֲבֹדַת הָאֵלִילִים הִיא בְּמַהוּתָהּ עֲבֹדַת הָאֵל הָאֶחָד.¹¹ אוֹלֵם „אוֹנִיבֶר־סְלִיזִים“ כֹּזֶה הוּא אִידִיאָה מוֹדֵרְנִית, שְׂאִינָה לֹא בִּיהֲדוּת וְלֹא בְּנִצְרוּת, וְהַכִּנְסַת אִידִיאָה זוֹ לְמִקְרָא אֵינָה מוֹצִדֶּקֶת. בְּמִקְרָא אֵנוּ מוֹצִאִים אֶת הַדְּעָה, שְׁגָם בְּאֵדֶם הָאֵלִילִי יֵשׁ הַרְגָּשָׁה עֲמוּמָה בְּמִצִּיאוֹת אֱלֹהִים, כְּמוֹ שִׁישְׁנָה אֵף בְּבַעֲלֵי הַחַיִּים וְאֵף בְּכָל הַיָּקוּם. אֲבָל אֵין הַמִּקְרָא חוֹשֵׁב אֶת עֲבֹדַת־הָאֵלִילִים עֲצֻמָּה לַצּוּרָה שֶׁל עֲבֹדַת אֱלֹהִים, וּבִיחֹד—שֶׁל הַגִּשְׁת „מִנְחָה טְהוּרָה“ לָאֱלֹהִים. לָאֱלֹהִים אֲפֻשֶׁר לַהֲגִיעַ רַק דֶּרֶךְ בְּטוֹל הָאֵלִילִיּוֹת. זֶהוּ הָאוֹנִיבֶר־סְלִיזִים

¹¹ עֵיין וְלִהְיוֹן, תְּרִי עֶשֶׂר, ע' 205; מִרְטִי, בִּיאוּרוֹ לְתִרֵי עֶשֶׂר, ע' 464; וְלִין, בִּיאוּרוֹ, ע' 538; הוֹרֶסֶט, בִּיאוּרוֹ, ע' 259—260; קִיסֵל, III, Geschichte, ע' 657; טוֹרִי, Sec. Isaiah, ע' 65; לִינְדֶבְלוֹם, Jes.-Apokalypse, ע' 83; אֶסְטֶר־לִי־רֹבִינְסוֹן, מִבּוֹא, ע' 428. וְכֵן אַחֲרִים. מִתְלַבֵּב כִּיּוֹתֵר מִרְגְּלִיּוֹת, בִּיאוּרוֹ, ע' קצט; זֶהוּ „אוֹנִיבֶר־סְלִיזִים גִּמּוֹר וְנַעֲלָה עַל הָאוֹנִיבֶר־סְלִיזִים הַמְדוּמָה“ הַרוּצָה לַהֲשִׁילֵם דַּת אַחַת. אוֹנִיבֶר־סְלִיזִים זֶה הוּא מוֹצֵא בְּכַתֵּר מַלְכוּתֵי שֶׁל נְבִירוֹל. וְכֵן סְגֵל, מִבּוֹא, חִיב, ע' 513. אֲלֵא שֶׁנְבִירוֹל אוֹמֵר, שְׁעוֹבְדֵי הָאֵלִילִים הֵם „עוֹרִים“, וְהָעוֹן מֵן חֲדָרָה, וְאֵילוֹ בְּמִלְאכֵי הֵם כֵּאֵילוֹ מְגִישִׁים „מִנְחָה טְהוּרָה“! לְדַעַת אַחֲרִים הַכוּוֹנָה לְגִרִים, שֶׁהִיוּ אֵז כְּבֵר בְּכָל מְקוֹם. וְלִמְקַדְשֵׁיהֶם, כְּגוֹן הַמְקֹדֶשׁ שְׁבִיִיב. וְלְדַעַת אַחֲרִים הַכוּוֹנָה לְגִרִים, שֶׁהִיוּ אֵז כְּבֵר בְּכָל מְקוֹם. עֵיין סְמִית, בִּיאוּרוֹ לְמִלְאכֵי, ע' 31—32; וְעֵיין הוֹרֶסֶט, שֶׁם (הַסְּבִיחָה בִּיאוּרִים שׁוֹנִים). אֶת שְׁתֵּי הַדְּעוֹת הָאֵלֹהִי מְבִיעַ קְלוֹזֶנֶר, הָרַעִיּוֹן הַמִּשְׁחִי, ע' 123; הִיסְטוֹרִיָה, חִיב, ע' 236. — לְפִי הַסְּבִיחָה שֶׁל גֶּרֶךְ, II, Geschichte, חִיב, ע' 117, הָרַעִיּוֹן, כְּוֹנֵת הַכְּתוּב לֹא דוֹקָא לְגִרִים אֲלֵא לְמַעֲרִיצֵי ה' (כְּגוֹן אֶרְתַּחֲשֶׁשָׁא שֶׁל יִמִּי עוֹרָא), שֶׁהִיוּ מְרֻבִּים אֵז בְּגוֹיִים. אֲבָל לְ„עוֹבְדָה“, שֶׁהִיוּ אֵז מַעֲרִיצִים מְרֻבִּים כֹּאֵלָה כְּכָל הָאֲרָצוֹת, שֶׁחֲגִישׁוֹ לֵה' „מִנְחָה טְהוּרָה“, אֵין שׁוֹם רִאִיָּה.

האמתי והממשי של הנביאים, של היהדות, של הנצרות ושל האיסלם, שנלחמו באלילות מלחמת השמדה.¹²

המליצות של מלאכי אינן באמת אלא בטוי לאוניברסליזם הא-דיאנוני, האי-ריאלי, שאנו מוצאים בכל רחבי הספרות המקראית. המקרא מיחס בהרבה מקומות, אם מתוך ראייה אגדית דמיונית ואם מתוך התלהבות פיוטית, לעובדי האלילים הכרה באלהי ישראל. מלחי האניה של יונה יראים „יראה גדולה“ את ה' וזובחים ונודרים לו (יונה א' טז). אנשי גינוה מאמינים באלהים ובנביאו (שם ב' ה). אלהים הוא „מלך גדול על כל הארץ“ (תה' מ"ה ג), „ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה'“ (ק"ג, ב) ועוד ועוד. כורש מכיר בה' „אלהי השמים“ (עז' א' ב), נבוכדנצר דריש מכירים ביחוד האל (דנ' ד', יא—לד; ו', כא, כו—כח).¹³ דבר אין לכל זה ולהכרה באפיה ה„מונותיאיסטי“ של האלילות. מלאכי נטל את מליצותיו מקרנה של האגדה האי-ריאלית הזאת על יראת האלהים של הגויים. אין כאן שום חרדה ב„מונותיאזם“ של הדתות האליליות או אף ביראת האלהים של הגויים הריאליים. אין כל הקטע א', י—יא אלא תוכחה שנונה ומפלגת. כל נבואות מלאכי מוכיחות, שאין הערכה זו של ישראל והגויים אלא מליצה של כאילו. בא' י („אין לי חפץ בכם“) מלאכי כאילו שולל את בחירת ישראל. ועם זה ישראל הוא אהוב אלהים (א' ב), ואלהים מתאהב לתשובתם של ישראל (ג' ז). המקדש כאילו אינו חשוב. אבל באמת רק בישראל יש לאלהים היכל (ג' א), ושם „ביתו“ (ג' י). את הגויים אין מלאכי פוקד כלל בתיאור יום-הדין.¹⁴

¹² ולין, ע' 538, מוצא גם בענין זה (כמו בהשקפה על חנישואין) אצל מלאכי „אזיר של חברית החדשה“, ולראיה הוא מסמן: יוחנן ד', כא; מעשי השליחים י', לה. מי שיקרא את הפסוקים האלה בברית החדשה בהמשכם לא ימצא בהם את האיריאה ההיא של הליברליזם המודרני כלל וכלל. ובכל אופן אין לשכוח בשל שני פסוקים את כל שאר הפסוקים של חברית החדשה ואת כל „האזיר“ של הנצרות התיספורית: את יחסה חקנאי לאלילות ואת השמדת האלילות.

¹³ עיין למעלה, כרך ב', ע' 433—447, 713, 720 ועוד.

¹⁴ שנבואות מלאכי פותרות ל„אוניברסליזם“, מודה ולהויון, שם. אלא שחוא חושב, שווה פרתה של היהדות בכלל, שאמונתה פותרת זו את זו. עקבי, לפחות, הוא הורסם, השולל את הנבואה ה„אוניברסליסטית“ ממלאכי. זהו מעשה ידי „מוסיף“, גלופסור. אבל איך יצויר גלופסור כזה? אליגר, ביאורו למלאכי, ע' 187—188, דוחה

ש פ ט י ם ב ר ש ע י ם ו י ש ו ע ת ה צ ד י ק י ם

יום־הדין של מלאכי הוא, כמו שכבר אמרנו, לא יום־דין על האויב האילי או על המלכות האלילית המושלת בכפה אלא יום־דין יהודי־פנימי, יום הכרעת הריב בין הצדיקים ובין הרשעים. מגע עם ס' תהלים¹⁵ אין לראות בזה בכל זאת. כבר עמדנו על כך, שמשפט הרשעים בס' תהלים הוא לא אסכולוגי, ואילו במלאכי המשפט הוא אסכולוגי. מלבד זה בס' תהלים הרשעים מדכאים את הצדיקים והאל־השופט מציל אותם מידי הרשעים. בחזון הנבואי הצדיקים ניצלים ביום הדין לא מידי הרשעים אלא מידי האל־השופט¹⁶. במלאכי הצירים מיוחדים באפים, אבל חזונו הוא נבואי ולא מזמורי־חכמתי. בין הרשעים יש גם עושים ומטי דין (ג', ה), אבל אין הוא מתאר ש ל ט ו ן של רשעים בצדיקים, ואין האל־השופט מופיע להציל את הצדיקים מידי הרשעים. הכהנים אינם רשעים המושלים בצדיקים, אלא הם מפירי ברית, בלתי נאמנים, בוגדים בתפקידם, בוזי קדשים. הרשעים הם מכשפים, מנאפים, נשבעים לשקר. ה"זדים" אינם דוקא מדכאים, אלא הם מצליחים, והפקפקנים "מאשרים" אותם (ג', טו), מקנאים בטובתם. אין הם יראים אלהים, ואין הם עובדים אותו. הצדיקים אינם משועבדים לרשעים, אבל הם דלים, בלתי מצליחים, חולכי "קדורנית", אינם רואים בטובה. אמונתם היא ענין של לעג לרשעים. בהתאמה לזה יום־המשפט הוא יום כליון לרשעים, אבל לא יום הצלת הצדיקים מידיהם.

ביום המשפט ישפטו קודם כל בני לוי. הם יצורפו ויטוהרו כזהב וככסף, ינצלו הצדיקים שבהם, ואלה יהיו "מגישי מנחה בצדקה", ועבודת האלהים תושב על מכונה כבימי קדם (ב', ג—ד). אחרי כן ישפטו המכשפים והמנאפים והעושים (ג', ה). לבסוף יבוא יום "בורר כתנור", ובו יעלו באש כל עושי רשעה. ואילו על יראי האלהים יחמול ה'. להם תזרח "שמש צדקה" ומרפא ככנפיה, הם יפושו "כעגלי מרבק". הרשעים יהיו "אפר" תחת כפות רגליהם. ביום ההוא יראו כולם מה בין צדיק לרשע ובין עובד אלהים לאשר לא עבדו (ג', יז—כא). החזון הוא דל למדי בצבעיו.

את הדעה, שכאן הכוונה למונותיאיום אלילי. הוא פהסם בקביעת המשמעות. אבל גם הוא מציל את חסכב על־ידי הנחת גלוספור.

¹⁵ ולהויון, שם, ע' 209.

¹⁶ עיין למעלה, כרך כ', ע' 705—711.

דמויים אסכולוגיים חדשים

ועם זה אנו מוצאים אצל מלאכי אידיאה אסכולוגית חדשה, שעתידיה היתה להשפיע הרבה על החזונים המאוחרים: ליד האל מופיעות דמויות שמימיות הממלאות תפקידים אסכולוגיים מסוימים. לפני יום־הדין ישלח מלאך לפנות את הדרך לפני האל (ג', א). האידיאה היא משל יש"ב (יש' מ', ג ואילך). אבל ביש"ב מפני הדרך הם דמויות חזוניות אי־ריאליות. ואילו כאן מדובר על מלאך ה', שישלח מאת האלהים לפני הופעתו. אחרי כן יבוא פתאום „אל היכלו“, אל המקדש, „האדון אשר אתם מבקשים“ — האלהים, שהאומה מצפה להופעתו. בפמליה שלו יבוא „מלאך הברית“. „מלאך הברית“ הזה הוא דמות מלאך־שופט של יום הדין, מחדש הברית שלעתיד לבוא¹⁷. הוא שיצרף את בני לוי ויחדש את הפולחן. בימי מלאכי לא נתגבשה עדיין תורת המלאכים. לא נקבעו דמויות ותפקידים, ולא נקבעו עוד שמות. מפני זה גם מפנה־הדרך גם מלאך־הברית אין בהם קבע של אישיות. אבל מובעה כאן השאיפה החדשה, שאינה בנבואה הקדומה, ליחד תפקידים אסכולוגיים למצויים שמימיים. בסיום הספר (ג', כג—כד) מופיע בפעם הראשונה בספרות היהדות אליהו הנביא כממלא תפקיד אסכולוגי: לפני בוא יום ה' ישלח אליהו „והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם“. אליהו הוא כאן מלאך השלום, שיופיע לשם קץ לרבי משפחה ולהתערערו יסודי חיי החברה. אין כל יסוד לטענה, שנבואה זו היא לא של מלאכי, מאחר שתיאורי הרע החברותי שלו הם מסוג אחר. תוכחות מלאכי הן די מגוונות, ויש בהן מקום גם לתיאור זה שהוא באמת מן המסורת הנבואית, עיין יש' ג', ה; מיכה ז', ה—ו; יר' ט', ג. מלבד „צדיקים“ ו„רשעים“ היה בלי ספק גם בימיו רוב של „בינונים“, ואותם יחזיר אליהו למוטב, כדי שלא תוכה הארץ „חרם“ ביום ה'.

אליהו הוא שלישי למפנה־הדרך ולמלאך־הברית. אליהו האדם השמימי, התאים ביותר לתפקיד זה של מבשר ומחנך אסכולוגי. הוא נשאר דמות קבועה בחזון אחרית־הימים. מלאכי אינו מתאר גאולה, והמצויים השמימיים שלו אינם גואלים, אינם „משיחים“. אבל בחזונו מתחילה התהוות דמות ה„משיח“ השמימי הנשלח על ידי האלהים למלא תפקידו עלי אדמות באחרית הימים. חזון זה עצב גם את חזון הגאולה המאוחר. בדנ' י"ב,

¹⁷ המלאכים האלה הם מלאכים ממש, ואין שום יסוד להסבר הרציונליסטי, שהכוונה לנביא או לעזרא או לנחמיה, עיין גרץ, II, Geschichte, ח"ב, ע' 149, חזרה 6; קלוונר, הרעיון המשיחי, ע' 123; היסטוריה, ח"א, ע' 139; רובנוב, דברי ימי עם עולם, ח"א, ע' 246 ואילך.

א מ י כ א ל הוא המלאך-הגואל¹⁸. בס' חנוך ע"א, יד—יו חנוך עצמו, גם הוא אדם שמימי, הוא בן-האדם-הגואל. כאן מושרשים ציורי בן-האדם-הגואל של ס' חנוך ושל הנצרות הקדומה. מכאן נולד גם ציור המלך-הגואל, המ-שית, שבמקרא עוד איננו. השפעת מלאכי על חזון-אחרית-הימים המאוחר היתה איפוא גדולה ביותר.

¹⁸ עיין גם עליית משה י', ב על המלאך חנוקם.

יא. סוף נבואה

הנבואה כמוסד מנטי

הנבואה הישראלית קיימת היתה כשמונה מאות שנה, מימות משה עד מלאכי.

היא היתה קיימת במשך כל הזמן הזה כמוסד מנטי מוכר ורשמי: היא היתה מגידה עתידות ונסתרות ליחידים ולאומה (או לנציגי האומה). שמואל נבא לשאול כליחיד על האתונות האובדות, אבל הוא נבא לו אחר כך גם כלראש האומה. נתן, גד, אחיה, אליהו, אלישע, ארבע מאות נביאי אחאב, צדקיה בן כנענה, מיכיהו בן ימלה, עמוס, ישעיהו, ירמיהו, חנניה בן עוזר ועוד ועוד נבאים (או מתאמרים להנבא) עתידות ליחידים, למלך, לאומה. יחזקאל נבא עתידות לגולה, חגי, זכריה ומלאכי — לשבי ציון. פועלים המון נביאים עממיים, ביניהם „נביאי שקר“, שהעם מאמין בהם. פועלים נביאים-למראית-עין, שה„נבואה“ היא להם משלח-יד, פרנסה בלבד. עוד בימי נחמיה נזכרו „נביאים“ כאלה: שמעיה, נועדיה ועוד (נח' ו' י—ד). בימים ההם עוד אפשר היה ל„העמיד“ בירושלים נביאים למטרה מדינית (שם, ז).

הנבואה האידיאולוגית. הנביא-השליח

ועם זה מלאה הנבואה בישראל עוד תפקיד אחר: היא היתה בית-יצירתה של האמונה הישראלית. הנבואה הישראלית היא לא רק תופעה מנטית אלא גם תופעה אידיאולוגית — זהו המטבע המיוחד שלה בעולם. היא מנטית במסד, אידיאולוגית בטפחות. האמונה הישראלית מתגלה בחזון נבואי; יוצרה הראשון הוא נביא: משה; הוא נותן התורה לישראל. נביאים היו לוחמי מלחמתה הקנאים של האמונה הישראלית בכל הדורות. נביאים נלחמו בעבודת האלילים. הם היו מוכיחים, הם קדשו את השם, הם שמרו את משמרת החיים המוסריים. בנבואה הקלסית הגיעה האמונה הישראלית לשיא התפתחותה. הנביאים היו הוגי-דעות. הנביאים הקלסיים הגו את רעיון עליונות המוסר. הם יצרו את חזון אחרית-הימים האוניברסלי. ועוד ועוד. הנביאים היו משרורים, וחלקם רג ביצירת הספרות המקראית. הנביאים, באשר היו נושאי אידיאות, לוחמיה ויוצריה של תורה דתית-מוסרית, הופיעו כשליחי אלהים. הנביא-

השליח הוא תופעה מיוחדת לנבואה הישראלית, ואין אנו מוצאים דמות זו בשום מקום בעולם בימי קדם. המנטיקן משיב לדורשים בו, ונוטל שכר; הנביא־השליח מופיע מעצמו לשאינם־דורשים בו, ואינו נוטל שכר או אף נוטל סבל ויסורים. הנביאים הגדולים בישראל, מימות משה ועד מלאכי, היו שליחים. בימי קדם מלאו כשליחי אלהים תפקיד של מנהיגים מדיניים (ממשה ועד שמואל). אחר־כך הופיעו בכל דור דור כשליחים מוכיחים, כלוחמים לדת ולמוסר וכחוזי עתידות לישראל ולעמים בשם אלהים.

סוף נבואה לפי המסורת היהודית

מלאכי הוא האחרון בשלשלת האישים האלה. המסורת היהודית מבחינה שלשה פרקים בתקופת הנבואה הישראלית, כנגד שלושת מגבשי הספרות הנבואית המקראית: תורה, נביאים ראשונים, נביאים אחרונים. פרק ראשון הוא זמנו של משה, זמן מתן תורה. משה הוא ארון הנביאים, נותן התורה, הוא המושל בישראל בשם אלהים. אבל בימיו יש עוד נביאים. מרים היא נביאה (שמ' ט"ו, כ) וכן אהרון (במ' י"ב, א—ח). יהושע הוא נער הנביא (שמ' ל"ג, יא; במ' י"א, כח) ויורש משה (במ' כ"ז, טו—כה). בימי משה יש גם מתנבאים (שם י"א, טז—ל). פרק שני הוא זמן „נביאים ראשונים”, מיהושע עד ירבעם בן יואש, לערך¹. פרק אחרון הוא זמן הנביאים הקלסיים (או „האחרונים”, הם הנביאים־מתברי־הספרים), מעמוס עד מלאכי. מלאכי הוא סוף נבואה. וכן שנינו בסדר עולם, פרק ל': „והצפיר השעיר מלך יון (דנ' ח', כא) — הוא אלכסנדרוס מוקדון — עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש, מכאן ואילך הט אונך ושמע דברי חכמים”². ובבריייתא שנינו: „משמתו נביאים האחרונים, חגי זכריה

¹ „נביאים ראשונים” של המסורה מניעים עד חורבן בית ראשון. אבל למעשה נזכרת בזמן שלאחרי ירבעם בן יואש כמ' מלכים (חוק מישעיהו) עוד רק חולדת הנביאה (מל"ב כ"ב, יד).

² לפי המסורת התלמודית שכל מקום ורובכל, עזרא, נחמיה, חגי, זכריה ומלאכי הם בני דור אחד. מלבד זה לפי חשכונם מלכות פרס בפני הכית שלושים וארבע שנה (עבודה זרה ח—ט). הרי שכל מלכות פרס היא דורם של חגי, זכריה ומלאכי. סוף תקופת פרס הוא איפוא סוף נבואה, וראשית מלכות יון היא ראשית תקופת החכמה. ועיון חזון ברוך הסורי ס"ד—פ"ה: ברוך הוא כאן הנביא האחרון. ולפני הפתלקותו הוא מצוה את העם „לשמע תורה ולסור אל שמעתי החכמים”. ושם פ"ה, א—ג הוא

ומלאכי, פסקה רוח הקודש מישראל³. וכן אומר פ' לביוס, ששלשלת הנביאים נמשכה רק עד זמנו של ארתחששתא (עד הדור שלאחרי עזרא)⁴. את כל הנבואות האצורות במקרא מיחסת המסורת המקראית לנביאים, שקמו לישראל בזמן שלפני מלאכי. בנוגע למגבש הנבואה הקלסית במיוחד („נביאים אחרונים“) היא מניחה, שהוא כולו יצירת הנביאים, שקמו מימות עמוס עד מלאכי, ואין בו דבר מיצירת הזמן שלאחרי מלאכי. לפי הכותרות שבראשי הספרים האלה, נוצרה הספרות הנבואית הקלסית בזמן שבין ירבעם בן יואש מלך ישראל ועוזיהו מלך יהודה (עמ' א, א) ובין דריוש הראשון מלך פרס (זכ' א, א), ומתוך ס' מלאכי ניכר, שנתחבר בערך כמאה שנים אחר כך. לפי זה נמשכה תקופת הנבואה הקלסית מאמצע המאה השמינית לפני ספה"ב עד אמצע המאה החמישית או עד ראשית המאה הרביעית, היינו—משך זמן של 300 או 350 שנה⁵.

סוף, ואין סוף

המדע המקראי מקבל ואינו מקבל קביעה זו של המסורת היהודית, שמלאכי הוא סוף נבואה.

הדעה הרווחת היא, שהנבואה אמנם נפסקה בימי בית שני, והחוקרים מבקשים הסבר לתופעה זו. ועם זה מן המוסכמות היא, שהיצירה הספרותית הנבואית לא נפסקה עם מלאכי. דעה מקובלת היא, שמגבש „נביאים אחרונים“ נשלם רק בתקופה היוונית. יואל, חבקוק, זכ' ט—י"ד נחשבים ליצירת התקופה היוונית. יש' כ"ד—כ"ז וקטעים רבים אחרים בס' ישעיה ובשאר ספרי הנביאים נחשבים להוספות מאוחרות. מוצאים בנביאים אחרונים רמזים למאורעות מסוף מלכות פרס, מימי אלכסנדר ויורשיו ואף מימי החשמר

אומר, שעבר זמן הנביאים, ואין לישראל עתה אלא האל ותורתו. עיין גם ע"ז, טו. לפי חוון עזרא י', סב; י"ב, יח—טו עזרא הוא הנביא האחרון, ופעולתו האחרונה היא כתיבת התורה, שנשרפה בידי האויב.

³ תוספתא סוטה י"ג; סוטה סח, ע"ב; יומא ט, ע"ב; סנהדרין יא, ע"א. נוסח אחר של מסורת זו היא קביעת „אנשי כנסת הגדולה“ בתקופה שלאחרי „נביאים“: „משח קבל תורה מסיני וכו', ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה“ (אבות א', א). „אנשי כנסת הגדולה קבלו סחגי, זכריה ומלאכי“ (אבות דרבי נתן א').

⁴ נגד אפיון א, ח'.

⁵ השוה למעלה, כרך ג', ע' 1, 14. מתוך ההנחת תרומתה, שמלאכי חי בערך ב-450, נקבע שם זמנה של הנבואה הקלסית ל-300 שנה.

נאים⁶. מלבד זה קיימת גם יצירה נבואית חיצונית: היצירה האפוקליפסית. שלא נקלטה במגבש הנבואה הקלסית. המשך לנבואה הוא ס' דניאל, שנוצר בתקופה היוונית, וספרות-החזון החיצונית.

בשים לב לתופעות אלה שולל טורי לגמרי את הדעה, שמלאכי מסיים „תקופה נבואית”⁷. טורי מראה על הסתירה, שהחוקרים מסתבכים בה, שמצד אחד הם מניחים, שהנבואה פסקה, והם מסבירים, מפני מה פסקה, ומצד שני הם מאחרים פרקים נבואיים רבים וקובעים זמנם בתקופה שלאחרי מלאכי⁸. לדעת טורי, לא פסקה הנבואה כלל עם מלאכי. הוא דוחה את הערכת ימי בית שני כתקופה אפיגונית, כתקופה של ירידה והתנוונות כתיב היצירה. הוא מאחר את רוב הספרות הנבואית ותופס אותה כספרות פסבד-אפיגרפית מן המאות הרביעית והשלישית.

טורי הוא בלי ספק עקבי, ובהשקפתו אין „סתירה”. אבל השקפתו על הספרות הנבואית וזמנה אין לה שום יסוד בכלל⁹. וביחוד ברור בטולה של הטענה, שמלאכי אינו מסיים תקופה. מראית-עין של הוכחה לטענה זו מעלה טורי מטשטוש דמוי ה„נביא”: הנביא הוא מורה דתי, שבקש להועיל לעמו וכו', ומורים דתיים היו גם אחרי מלאכי. ובהתאמה לזה גם ס' איוב, ס' מזמורי שלמה וכו' הם „נבואיים”¹⁰. על יסוד טשטוש-מושגים נוצר כזה אפשר, כמובן, להוכיח הכל. אלא שיש לדחות אותו בכל תוקף.

מלאכי הוא סוף תקופה. ספיחי נבואה

עובדה היסטורית ברורה ונעלה על כל ספק היא, שמלאכי הוא סוף תקופה. זוהי מציאות אובייקטיבית. לפני מלאכי הופיעו בישראל בכל דור ודור אנשים ידועי שם, שהיו לא „מורים דתיים, שבקשו להועיל לעמם”, אלא שהיו בעיני העם מגידי דבר אלהים, רואי מראות אלהים, יודעי סוד אלהים, יודעי צפונות ועתידות. הם הופיעו בעצמם לפני העם, הם פעלו כמנטיקנים, הם פעלו כשליחי אלהים. מלאכי הוא האחרון

⁶ עיין שם, ע' 14—15.

⁷ עיין טורי, Sec. Isaiah, ע' 85 ואילך, 89—97.

⁸ אמנם, טירי (שם, ע' 86) מכון ביחוד את דברי הפולמוס שלו נגד ההשקפה הקלושה ביותר — זו של סמנד, שהנבואה פסקה, מפני שהיא מלאה את חעודתה: היא נבאה לתורכן, והתורכן בא, ולא היה עוד על סה להנבא.

⁹ עיין למעלה, כרך ג', ע' 15. הערה 7, ע' 481—482, 500. הערה 31.

¹⁰ עיין טורי, שם, ע' 86—88.

טיב המפנה, שחל בנבואה בתקופה הפרסית, יתברר לנו רק מתוך בחינת כל התופעות האלה כולן.

סוף הנבואה השליחית. סוף הנבואה כמוסד מנטי לאומי. בטול האורים והתומים

התופעה הברורה והמובהקת ביותר הוא סופה של הנבואה השליחית. גם אחרי מלאכי היו מיני „נביאים” או מתנבאים, מגידי עתידות או פתרי חלומות וכו'. אבל נביאים־שליחים, שהופיעו לפני העם כשליחי אלהים לצוות עליו איזה דבר שהוא בשם אלהים, לא קמו עוד לישראל אחרי מלאכי, כמו שכבר אמרנו. בימי נחמיה עוד יש בירושלים אנשים המתאמרים להיות נביאים־שליחים (נח' ר', יב). אבל מאז נעלמו מן האופק. לא יותנן כהן גדול ולא שמעון הצדיק ולא שמואל הקטן אינם מופיעים כשליחים. ר' אליעזר יכול להביא ראיה מן התרוב, מאמת המים ומכתלי בית המדרש ואפילו מבת קול¹⁹. אבל כשליח בשם אלהים אינו מופיע.

תופעה שניה ברורה היא בטולה של הנבואה כמוסד מנטי לאומי. אין נביאים, שהעם או ראשי העם דורשים עליהם דרך קבע ובאופן רשמי באלהים ומכריעים על פיהם בשאלות לאומיות, כמו שדרש דוד בנתן או אחאב ויהושפט בנביאי זמנם או צדקיהו בירמיהו (יר' ל"ח, יד—כח) או עוד העם היורד מצרימה בירמיהו (שם מ"ב, א—מ"ג, ז). יש ספיחי נבואה; יש הגדת־עתידות „נבואית”. אבל אין נבואה מוכרת, שדורשים בה כדי לדעת על־פיה את רצון האלהים ומצותו. אין אלהים מגלה רצון ומצוה לא בידי נביאים־שליחים ולא בידי נביאים־נשאלים. בימי חשמונאים היו בלי ספק בעלי נבואה מסוגו של פלביוס או של הנביאים האיסיים. אבל אין נביא, שעל פיו אפשר להכריע מה דינן של אבני המזבח, ששקצון יונים (חשמ"א ד', מו), ואין נביא, שיכול לאשר בשם אלהים את מלכות שמעון (שם י"ד, מא). ומפני שהנבואה חדלה להיות מוסד מנטי לאומי, לא יכלה למלא גם בחיי הפרטים אותו התפקיד של אמצעי־קבע של דרישה־באלהים, שמלאה לפנים.

וזאת אומרת, שאחרי מלאכי הנבואה חדלה להתקיים כאמצעי מוכר ומוסכם של גלוי דבר אלהים בהווה לאומה ולפרטים; היא חדלה לפעול גם כנבואה שליחית וגם כמוסד־קבע מנטי. תופעה שלישית המשלימה את התופעות האלה הוא בטול תפקידה

¹⁹ בבא מציעא נט, ע"ב.

המנטי של הכהונה: עם בטול הנבואה בטלו האורים והתומים של הכהונה. לפי המסורת של המשנה בטלו אורים ותומים „משמתו נביאים הראשונים”²⁰. אין אנו יודעים בדיוק את תולדות הדרישה באורים ותומים. אבל מעו' ב', סג; נח' ז', סה נמצאנו למדים, שבראשית בית שני כבר לא שאלו באורים ותומים, אף על פי שצפו, שיעמוד „כהן לאורים ותומים”. השאלה שלנו היא איפוא: מפני מה בטלה בתקופה הפרסית הנבואה השליחית? מפני מה בטלו הנבואה והכהונה כמוסדות מנטיים קבועים ורשמיים?

התורה והנבואה

הדעה הרווחת בין החוקרים היא, שעם השלטת התורה בדור עזרא ונחמיה בא קצה של הנבואה. עד דור עזרא ונחמיה נמשכה תקופת הנבואה, ואילו ראשית תקופת התורה היא סוף תקופת הנבואה. הנבואה היא התגלות חפשית ותמידית של דבר ה', התורה שמה קץ לחירות זו של הרוח. עם התורה נוצר „אבטוריטט אובייקטיבי”, דבר אלהים עליון ומכריע; „זה היה מותה של הנבואה”. היא נעשתה מיותרת. במקום הנביא המבשר את דבר האלהים, שהיה אליו, בא הסופר, מורה התורה ומפרשה. החוק על הנביא של ס"ד (דב' י"ח, ט—כב) היה ראשית הקץ. המחוקק לא נתכוון לשים קץ לנבואה, אבל החוק גזר עליה חנק. באה בו לידי ביטוי השאיפה לפיקוח ולאחידות ושעבוד. הנביא יבחן על-פי התקיימות דבריו. הקריטריון הוא מנטי, הוא משעבד את הנבואה לתנאי בלתי חשוב, וממילא הוא משתק אותה על-ידי זה. ירמיהו הוא בעצם הנביא האחרון. יחזקאל „אוכל” מגילה. הוא אפיגון. ישעיהו השני הוא עלום-שם. אין הוא רוצה להיות נביא. הוא תיאולוג. עם פרסום התורה בא הקץ הגמור. במקום הדת הפנימית-המסורתית של הנביאים באה הדת החיצונית של היהדות — שיטה קבועה ומגובשת של פולחן ומצוות. באוירה זו לא יכלה הנבואה לחיות²¹.

²⁰ סופה מ', יג. „נביאים הראשונים” הם נביאי בית ראשון.

²¹ עיין ול הויזן, Prolegomena, ע' 402—403; הג'ל, Geschichte, ע' 188—189; בודה, Literatur, ע' 4, 135—136, 206; ברתולט, ביאורו ליחו', ע' XVII, 13, 190; דוחם, Propheten, ע' 210, 391; שטייארנל, ביאורו לרב', ע' 20; מייאר, Ursprung, II, ע' 4, 7; בק, Pharisaer, ע' 53; קיטל, Geschichte, II, ע' 695; צ'רלו, ביאורו לדניאל, ע' XXII ואילך; לורס, Les prophètes, ע' 283—284. — את הדעה, שהתורה שטח קץ לנבואה, מקבל גם הרפורד. מלא שהרפורד,

התורה לא גרמה לבטול הנבואה

אולם ההסבר הזה הוא הסבר כושל, שאינו עומד בפני הבקורת. במליצות פרוטסטנטיות-ליברליות נדושות הוא מערפל את כל השאלה. התורה והנבואה הן שתי רשויות שונות, שאינן חופפות זו את זו ואינן יכולות לדחות זו את זו ואין זו יכולה לעשות את זו ל"מיותרת". התורה כוללת סדרי חוקים הקבועים במסגרת ספורית. הנביאים לא היו לא מספרי ספורים ולא מחוקקים (או שופטים). כיצד יכלה התורה לפגוע בנבואה ול"המית" אותה? הנבואה היתה קודם כל מוסד דיבינטורי, מנטי. סוף נבואה הוא גם סופה כמוסד מנטי. התורה דבר לא היה לה עם תפקיד זה של הנבואה. כיצד יכלה לעשות את הנבואה בספירה זו ל"מיותרת"? שום "סופר" לא היה יכול למצוא את האתונות האובדות על-פי מדרש התורה. גם אחרי עזרא זה היה יכול להיות רק ענינו של "הרואה", כמו בימי שאול. אבל גם בספירה האידיאולוגית לא יכלה התורה לגרום צמצום לנבואה. התורה היתה "אבטוריטט אובייקטיבי" עליון. ועם זה הרי כללה הנבואה הקלסית עולם מלא של אידיאות, שלא היו בתורה. אולם התורה לא דחתה ולא השכיחה אותה בכל זאת. אדרבה, הנביאים נתקדשו עמה וניתן להם מקום על ידה. הספרות הנבואית נוצרה לפני עזרא אבל הרי היא נתקדשה אחרי עזרא. בתקופת שלטון התורה. ואם התורה לא "המיתה" את הנבואה של העבר ולא העבירה אותה מן העולם, כיצד יכלה להמית את נבואת ההווה, את המשכה בדור שלאחרי עזרא? העובדה, שהנביאים נתקדשו עם התורה, מוכיחה, שלפי הרגשת הדורות ההם, אין התורה כוללת את כל דבר ה' ושהנבואה נועדה להשלים את דבר ה' שבתורה ולשמור את משמרת התורה. לפי השיטה הבקרתית הנבואה קדמה לתורה, ותקופת התורה מתחילה רק בימי עזרא. אבל לפי תפיסת המסורת היהודית קדמה התורה לנבואה, וזמן פעולתם של הנביאים מתחיל רק אחרי תקופת מתן תורה. עד סוף נבואה קיימות היו

סנגורה של התורה, הופך את הדברים: התורה שמה קץ לנבואה, לא מפני שהיה ניגוד ביניהן, אלא דוקא מפני שהתורה היתה הנשמת הנבואה. מה שהנביאים לא השיגו השיג עזרא: הוא חשירש את תורת הנביאים בעם, ולפיכך נעשו הנביאים מיותרים. עיין: חרפורד, Judentum, ע' 61. אבל אין זה אלא מדרש נאה. מקבלת התורה עד קיומה הדרך היא ממש אין-סופית. ומעולם לא נעשו הנביאים-המוכיחים, מיותרים. ועל צד האמת היו בנבואה אידיאלים, שבתורה לא חוכנו. — מעין דעה זו מביע פרנקל, דרכי המשנה, ע' 2: דורות בית שני חזרו בתשובה, "ודברי מופר הנביא היו לחם אך למותר". עיין גם גורדיס, Koheleth, ע' 25

ԱՐԽԷԼ ԶԱՄԱՆ ԵԶԵՄԼԼԻ (ԳԱՄԻ ԵՄ՝ ՈՒՍՈՒՄ ԵՎ ԶԵՄԵԼՈՒԹՅՈՒՆ)՝

[illegible][illegible]

„האחרון“, נגד חנניה בן עוזר (יר' כ"ה, טז; השוה דב' י"ג, ו), ודוקא בהצלחה, לאשר ולחזק את נבואתו (יר' כ"ה, יז). לא שמענו, שנחמיה השתמש בחוק הזה נגד שמעיה ונועדיה וחבריהם. הוא מכיר, שהם נביאי שקר, מאחר שהם שְׂכֻרִים (נח' ו, יב—יד) — סימן, שלא נזכר כלל בדב' י"ח. אמנם, בזמן מאוחר, בסוף בית שני, נידון ישו הנוצרי על-פי החוק של דב' י"ח לפי מדרש ההלכה כנביא שקר והוצא אל הורג. אבל כידוע זה דוקא לא גרם לצמצום השפעת דבריו.

ה„ניגוד“ בין התורה ובין הנבואה הוא המצאה של חוקרים מודרניים מתוך דמויי-שוא. היהדות לא ידעה ניגוד כזה, וגם הנצרות לא ידעה אותו. הניגוד מוכחש מעצם יסודו על-ידי העובדה, שעמדנו עליה זה עתה, שהיהדות קובעת תקופה של נבואה נמשכת — לפי ס' דברים: לדורות עולם, בלי הפסק וקץ — אחרי מתן תורה. אבל גם בית שני לא ידע ניגוד כזה. נשתרשה האמונה, שהנבואה נסתלקה מישראל. האמינו, שתורה-שבעל-פה היא חכמה ולא נבואה. ובכל זאת ראינו, שתורה-שבעל-פה נתפסה גם היא, ובכל גילוייה לדורות, כמין התגלות נבואית. האמינו, שיש רוח הקודש בחכמי התורה (בבא בתרא יב) ²³. קבעו הלכה על פי „בת קול“ (עירובין יג, ע"א ועוד), האמינו בגילוי אליהו וכז' וכז' ²⁴.

מאלף ביחוד הזיווג ההרמוני של תורה ונבואה בנצרות ובאיסלם. הנצרות והאיסלם נתפסו שניהם כהתגלויות נבואיות חדשות, בידי נביאים חדשים, שליחי אלהים אל בני דורם. בימי ישו ופולוס וחבריהם ותל-מידיהם התורה היא „אבטוריטט אוביקטיבי“ עליון, שגם הנביאים הנוצרים אינם מערערים עליו. אבל אין זה מונע אותם מלהיות נביאים. ולא עוד אלא שנבואתם מתבססת על האבטוריטט העליון ההוא, ואין לה קיום בלעדיו. ישו בא „לקיים“ את התורה ואת הנביאים. כל קורות חייו נרמזו בכתובים, וזה האות, שהוא שליח ומשיח באמת. פולוס, שליח הגויים ומבטל המצוות, דורש את הכתובים ומוכיח הכל מן הכתובים. הנביאים הללו מתנבאים בשם התורה ובכח כתוביה, והראיה מן התורה והנביאים היא להם הראיה העיקרית לאמתות נבואתם. גם מוחמד אינו מרגיש שום ניגוד. הוא מספר באריכות את ספורי התורה בתערובת ספורי האגדה המדרשית, ועל מסכת זו הוא רוקם

²³ עיון רש"י, בבא בתרא יב, ע"כ, דבור הפתחיל „ולאו פעמא קאמר“: „סכרת

הלב היא הבאה לו בנבואה“.

²⁴ לשאלת תורת-שבעל-פה ונבואה עיי' : אורכך, מתי פסקה הנבואה, תרביץ,

שנה י"ו, ע' 1 ואילך.

את רקמת חזונותיו ותוכחותיו. התורה לא „המיתה“ לא את הנבואה הנוצרית ולא את הנבואה המוסלמית. אדרבה, היא שמשה להן מקור חיות והשפעה. היצירה המגוונת של תקופת בית שני, שהיתה מעורה בתורה ובנביאים, ינקה מהם או גדלה בצלם, מכחישה גם היא בהחלט את הדעה, שהתורה שמה קץ לנבואה. עם כל ההבדל, שישנו בין הנבואה ובין האפוקליפטיקה, הרי האפוקליפטיקה היא בבחינת היצירה המשכה של הנבואה. באפוקליפטיקה מופיעות אידיאות חדשות, שאינן לא בתורה ולא בנבואה. והתורה לא „המית“ אותה.

כל שכן שאין להסביר את בטול הדרישה באורים ותומים על-ידי השפעת התורה. בתורה אין שום ניגוד וסתירה לדרישה-באלהים הכהנית. אדרבה, כשם שהחוק בדב' י"ח, ט—כב בא לאשר ולקיים את הנבואה, כך בא החוק בבמ' כ"ז, כא לאשר ולקיים לדורות את „משפט האורים“. כאן אין גם שום מקום לאותן המליצות על הניגוד בין הרוח והמוסר ובין המעשה הפולי-חני היבש וכו'. מלבד זה הרי בטלו אורים ותומים עוד לפני עזרא²⁵. בטול המנטיקה הנבואית והכהנית בערך בזמן אחד הוא תופעה מופלאה הדורשת ביאור.

י ר ו ש ל י ם ו ד ל פ י

כדי לעמוד על פתרון השאלה שלנו, עלינו לשים קודם כל לב לעובדה, שהפסקת המנטיקה הנבואית והכהנית בישראל היא תופעה יחידה ומיוחדת בעולם באותו הזמן. בכל העולם קיימים היו אז מוסדות מנטיים. היו מנחשים וקוסמים ומתנבאים בכל העמים ובכל הארצות. היו שואלים באלהים בכל עניני החיים של החברה ושל הפרטים. המנחש והמתנבא מלאו בכל מקום תפקידים, שנחשבו חיוניים ביותר. כשמונה מאות שנה אחרי בטול המנטיקה הנבואית והכהנית בישראל קיימת היתה עוד המנבאה בדלפי!²⁶ מעובדה זו נמצאנו למדים, שאין יסוד לדעה, שהנבואה בטלה בישראל מעט מעט בשל התמעטות האמונה בה²⁷. אם בכל העולם קיימת היתה

²⁵ ולהיוון, Prolegomena, ע' 402, עושה את עצמו כלא יודע, שכטול האורים בימי נחמיה סותר לדעהו, שהתורה גרמה לביטול הנבואה על-ידי צמצום „החירות“ ו„הרוח“ וכו', וחוא סביא „ראיה“ מנח' ז', סח.

²⁶ היא נסמנה על-ידי תיאודוסיוס הגדול בערך בשנת 390 אחרי ספיה.

²⁷ עיין ולין, Religionsgeschichte, ע' 68, 100; לודס, Les prophètes.

אז האמונה בנבואה ובשאר אמצעי דרישה באלהים, מפני מה התמעטה דוקא בישראל? הרי אפילו בספרות התלמודית קיימת עוד האמונה באיצטגנינות ובחלומות ובלחשים וכו' ואפילו — בנחש של תרפים! ²⁸ ואמנם, האמונה בנבואה לא נתמעטה כלל וכלל. נתקדשו ספרי הנביאים, והיו הוגים בהם ומבקשים בהם רמזי נבואה לדורות. היצירה הנבואית היתה נמשכת, כמו שראינו, אם גם בצורה מיוחדת. ובעיקר: קיימת היתה האמונה בהתחדשות הנבואה לעתיד לבוא. קיימת היתה הכמיהה והצפייה לנבואה. ודוקא זוהי השאלה: מפני מה פסקה הנבואה למרות האמונה האיתנה בה?

החורבן הוא שגרם להפסקת הנבואה

הנבואה פסקה לא מתוך העדר אמונה בה אלא מתוך המשבר הנפשי, שנגרם על ידי החורבן ושהוליד את האמונה בהסתלקותה הזמנית של הנבואה ובהתחדשותה לעתיד לבוא. אפשר לומר: בטול הנבואה נבע מתוך אמונה ולא מתוך העדר אמונה.

הנבואה הישראלית נתפסה מאז ומעולם כחסד אלהים. היא היתה מושרשת באמונה בבחירתו הנבואית של ישראל: רק בישראל נתגלה ה', רק לו נתן תורה, רק אליו הוא שולח שליחים, רק בישראל יש מענה אלהים במשפט האזורים. הנבואה לדורות היא מתנת אלהים לישראל כתורת משה, כארץ ישראל, כמלכות, כברכת היבול, כישועה מן האויב וכו'. ולפיכך בטול הנבואה הוא מוטיב קבוע בנבואות הפורענות. ביום הפורענות לא ימצא "דבר ה'" בארץ (עמ' ח', יא—יב). "לילה לכם מחוזן, וחשכה לכם מקסם" — כי אין מענה אלהים (מיכה ג', ו—ז). מובן מאליו, שהחורבן, הפורענות הקשה ביותר, כולל בטול הנבואה. ירמיהו הרגיש את בני דורו בנבואתו על אבדן תורה מכהן ודבר מנביא (יר' י"ח, י"ח). לבטול הנבואה נבא יחזקאל (יחז' ז', כו, השוה י"ג, א—כג). כנבואת חורבן יש לתפוס גם את זכ' י"ג, ב—ו: בשעת הפורענות אין דבר ה' מצוי, יש רק נביאי שקר (חזק' מנביא הפורענות), ואת אלה יכרית ה'.

חורבן ירושלים השליט בעם את ההרגשה העמוקה, שזעם האלהים נתך עליו ושאלהים הסתיר פניו ממנו. בהרגשה זו של זעם האלהים מושרשת הפסקת הנבואה. נסתלקה ההרגשה, שחיי ישראל הם בהווה ספירה של התגלות אלהים, כמו שהיה בימי קדם. נסתלקה ההרגשה בקרבת

²⁸ עיין מדרש תנחומא, פרשת ויצא: "למה נקרא תרפים? — מכיזין אדם

בכור ושוחטים אותו ופולחים אותו במלח ובשמים — ומדבר עמם בלחש."

עתה ליעוד משיחי (מעשי השליחים ג', כב—כג). הצפייה למשיח כרוכה בצפייה ל"נביא" (יוחנן א', כא; כה; ו', יד; ז', מ). יוחנן המטביל, מבשר מלכות השמים, נחשב לנביא או להגשמת אליהו (מתיא ג', ב; י"א, ט—יד; י"ה, יא; כ"א, כו ועוד). ישו הפועל כ"משיח", עושה "אותות" כנביא, והוא "הנביא" מנצרת (מתיא ט"ו, יד; כ"א, יא ועוד). הוא קובל, שאין נביא מצליח בעירו ובמולדתו (לוקס ד', כד והמקבילות). דמוי זהות המשיח עם הנביא הוא עממי־שרשי, המוני. המשיח לא רק יפתור את כל שאלות הדת; הוא גם נביא־מנטיקן, יודע נסתרות (יוחנן ד', יז—כט). דבר זה משתקף גם בספור הקודר על מאסר ישו. אנשים מן ההמון מכים אותו על לחיו ואומרים לו בלעג: "הנבא לבו, המשיח, מי הוא זה המכה אותך" (מתיא כ"ה, סח; מרקוס י"ד, סח; לוקס כ"ב, סד). וכשם שמשיח האמת ואנשיו הם נביאי אמת, כך גם משיחי השקר ואנשיהם הם נביאי שקר (מתיא כ"ה, יא, כד).

תנועות הגאולה והתחדשות הנבואה

החורבן נתק איפוא את שורש חייה של הנבואה והפך אותה ליעוד אסכטולוגי. מעתה נקשר גורל הנבואה בגורל תקות הגאולה. ולפיכך אנו מבחינים בתולדות הנבואה שלאחרי החורבן שלש תופעות שונות, שלשה "גלגולים" שונים. הגלגולים הם שלשה — בהתאמה לשלש המדות ההיסטוריות של הזמנים. יש זמנים של שקט משיחי, יש זמנים של תסיסה משיחית, יש זמנים של תנועה משיחית. לכל מדה מקביל גלגול של נבואה. לשקט מקביל גלגול התרדמה והדממה, לתסיסה — גלגול של סתר פנים, הופעת נביאים נסתרים, לתנועה — גלגול ההתחדשות, הופעת נביאים חדשים.

בזמנים של שקט משיחי גמור הנבואה שרויה במצב של תרדמה ודממה, ואין נבואה חדשה כלל. אין נביאים־שליחים, אין פעולה לאומית נבואית, אין יצירה נבואית. יש לכל היותר נבואה מנטית נמושית של צדי דרכים.

בזמנים של תסיסה משיחית, של התרגשות וכמיהה מוגברת לגאולה, שאינה לובשת צורה של תנועה, תסיסה המתבטאה רק ברחשי לב ורוח, שאינה מקימה גבורים פעילים, "משיחים", אין נביאים־שליחים, נביאים גלויים, אולם יש חוץ־מסתרים נבואי, יצירת נביאים נסתרים. תסיסה, שאין לה "משיחים", נביאיה אינם מופיעים לפני העם כנביאי אלהים, ואת חזונותיהם הם מיתסים לנביאים עתיקים. זוהי נבואה ספרותית מתעתת. אם התסיסה המשיחית היא אנונימית, עלומת־שם, נבואתה היא שאולת־שם, פסבדו־נימית (או פסבדא־פיגרפית).

אולם בזמנים של תנועה משיחית, המקימה גבורים, משיחים או מבשריו של משיח, הפועלים בגלוי, הנבואה האישית, נבואת נביאים גלויים, קמה לתחיה. תנועה משיחית ממש מולידה תנועה נבואית ממש, שנושאה הם נביאים חדשים המופיעים בשם אלהים. המשיח עצמו מופיע כנביא-שליח, ואנשיו נחשבים נביאים. התנועה המשיחית מחדשת את הנבואה השליחית והמנטית.

ארבע תקופות

כשאנו סוקרים את תולדות הנבואה מן החורבן עד סוף בית שני אנו מבחינים ארבע תקופות:

מחורבן ירושלים (586) עד סוף מלכות כשדים (540), תקופה של בטול נבואה.

מסוף מלכות כשדים עד דור נחמיה (לערך סוף המאה הרביעית), תקופה של תחיה קצרה לנבואה, מישעיהו השני עד מלאכי.

מאחרי דור נחמיה עד התקופה החשמונאית, תקופה של בטול נבואה. מראשית התקופה החשמונאית עד חורבן בית שני, תקופת הנבואה האפוקליפטית והמשיחנית.

לארבע תקופות אלה בנבואה מקבילות להפליא ארבע תקופות בהיסטוריוגרפיה הישראלית: ההיסטוריוגרפיה נפסקת עם החורבן, היא מתחדשת עם שיבת ציון, היא נפסקת אחרי דור נחמיה, היא מתחדשת עם ראשית התקופה החשמונאית. הקבלה זו היא ודאי לא דבר ריק.

החורבן. הגלות. שיבת ציון

הנביאים האחרונים מלפני החורבן הם אוריה (יר' כ"ו, כ.), ירמיהו, יחזקאל—שלשתם נביאי חורבן. באותו הדור מתנבאים מלבד זה חנניה בירושלים (יר' כ"ח, א—יז), אחאב, צדקיהו, שמעיהו בבבל (שם כ"ט, כא—לב)—ארבעתם נביאי ישועה לאומיים. ירמיהו ויחזקאל מבשרים עם החורבן את בשורת קצה של הנבואה, כמו שכבר הזכרנו. ולעומת זה מאמינים מתנגדיהם גם בישועה קרובה וגם בהמשך הנבואה. הם כופרים בנבואת החורבן, הם רואים את גלות יהויכין כאפיזודה, כפורענות זמנית. הם מתרפים את ירמיהו על שבשר להם, שהגלות „ארכה היא" (שם, לח). הם רואים סימן טוב בזה, שה' הקים לישראל נביאים בבבל (שם, טו). אם ה' הקים להם נביאים, הרי שלא נחתמה עליהם גזרת חורבן.

אולם החורבן בא, ועמו באה הפסקת הנבואה. אחרי שנת 586 לא קמו

עוד נביאים במשך כל ימי גלות בבל. זוהי ההפסקה הראשונה, שחלה בנבואה, לגלגל ראשון של תרדמה ודממה. הדממה נמשכת כל ימי גלות בבל עד הופעת ישעיהו השני.

בסוף גלות בבל הנבואה קמה לתחיה בתוקף האמונה בגאולה קרובה המתחילה פועמת בלב האומה. תקופת התחיה הזאת מקימה ארבעה נביאים, שדבריהם הגיעו אלינו: ישעיהו השני (יש' מ'—ס"ו), חגי, זכריה (א'—ח'), מלאכי. בימי נחמיה פועלים מלבד זה בירושלים נביאים, שנחמיה חושב אותם לנביאי שקר.

כדי להבין מה שקרה אז, יש לזכור, ששני נביאי החורבן קבעו קצים קרובים לגאולה. ירמיהו קבע לבבל זמן של שבעים שנה (יר' כ"ה, יא—יב, כ"ט, י), יחזקאל, כנראה — ארבעים שנה (השוה יחז' כ"ט, יא—יג). האמונה בנביאי החורבן כללה גם את האמונה בקצייהם. ביתור השפיעה הנבואה המפורשת של ירמיהו לקץ של שבעים שנה. היא נזכרת ונדרשת בדה"ב ל"ה, כא (עו' א', א), בזכ' א', יב; ז', ה; בדנ' ט', א—כז. אין פלא, שהתמוטטות בבל עוררה בישראל הרגשה של "קץ". האמונה בגאולה קרובה נתעוררה בכל עז. ההיתה זו תסיסה של גאולה או תנועת גאולה? התרחשות הזמן ההוא היא מיוחדת במינה. החל מסוף ימי בית שני כל תנועת גאולה מתבטאה במרד או בנטיה למרד, והשלטון הקיים נלחם בה ומדכא אותה. תנועת שיבת ציון של ראשית מלכות פרס היא תנועת גאולה, "לגלית". התופעה היא תופעה חדשה בתולדות העולם. הגויים אינם יודעים מה מתרחש בעצם, וגם ליהודים אין הדבר ברור. מכיון שההתרגשות המשיחית לבשה צורה של מעשים, שאמנם גאולה לא היה, אבל היה בהם זהרור של גאולה, הרי שהיתה כאן תנועה משיחית. למעלה כבר עמדנו על שתי פניה של שיבת ציון. בנגלה זו היתה שיבה לגלית בחסד המלך האלילי. אבל בנסתר היתה קשורה בשיבה זו צפיה אסכטולוגית לקץ המלכות האלילית ולתקומת מלכות בית דוד. היתה עליה קטנה ברשיון, התישבו במדינה מחוז פרסי, בנו בית דל, ובמשך הזמן בנו גם את העיר. היה "יום קטנות". אבל לא חדלו לצפות בכל רגע ורגע לגדולות — להגשמת חזון הגאולה. הבטוי המוחשי לשאיפה המשיחית היתה הצפיה לחדוש המלכות. היה לתנועה "משיח" שלה, נגלה ונסתר כאחד: זרובבל. העם תלה בו את תקות הגאולה. הוא נועד להקים את כסא דוד.

תחית הנבואה

הנה — הזרם המשיחי של תקופת שיבת ציון מקים לתחיה את הנבואה ומעלה אותה מן ה"נירונה". מופיע ישעיהו השני, שראשית בשורתו היא

בשורת גאולה. האופי ה"לגלי" של חזון הגאולה בתקופה ההיא מתבטא באופן מיוחד בנבואותיו הראשונות של נביא זה: את כורש עצמו הוא רואה ככלי ביד ה' לבצוע הגאולה. עוד מעט בא פילוג. שיבת ציון המעשית היתה, כאמור, לגלית; חזון הגאולה הנבואי נעשה לה בן־לויה נסתר. אולם יש הלך־נפש משיחי, והוא המפרנס ומקיים את הנבואה. חגי וזכריה הם נביאי של מלך העתיד — של זרובבל. התקוה, שנתלתה בזרובבל, לא נתגשמה. אבל מציאותה מוכיחה, שהדור ההוא ראה את המתרחש ואת הנעשה באספקר לריה משיחית. זכריה רואה את בנין הבית כמאורע של "קץ": והו קץ של "שבעים שנה", קץ הזעם וראשית החסד והגאולה (זכ' א', יב—ז). בשיבת ציון, בבנין הבית, בבנין חומת ירושלים, בברית האמנה על התורה של הכנסת הגדולה — בכל פעלה צפיה לגאולה שלמה, תקוה למפלתה הקרובה של המלכות האלילית. לא חדשו את האורים והתומים, אבל צפו, שעוד מעט יעמוד "כהן לאורים ולתמים", כמו שהזכרנו. הצפיה המשיחית ממשיכה חיות לנבואה. הקשר הזה משתקף באגרת סנבלט לנחמיה המוסרת את השמועה, שנחמיה מתכונן ליסד מלכות ביהודה, ולשם זה העמיד לו "נביאים" (נח' ו', ה—ז). בימי נחמיה יש עוד נדנודי נבואה, ונחמיה תוהה, אם נביאי ירושלים הם שליחים או לא (שם, יב). ההערכה המשיחית של מעשי דור נחמיה פועלת בנבואת מלאכי. העם לא עמד במבחן, לא שמר על כבוד המקדש והקדשים, לא הביא את התרומה והמעשר, וזה מעכב את הגאולה (א', ו ואילך; ג', ז—יב). מלאכי הוא נביא יום־הדין הקרוב. מלאכי חותם את תקופת התחיה הקצרה של הנבואה ואת תקופת הנבואה העתיקה, הקלסית, כולה.

תקופה של שקט משיחי

אחרי דור נחמיה באה תקופה ארוכה של שקט משיחי. בחיי היהדות סוף מלכות פרס ואף ראשית מלכות יון עד זמנם של החשמונאים הם תקופה של העדר "היסטוריה". בין ס' נחמיה ובין ס' חשמונאים אין לנו שום ספר היסטורי. אופי התקופה נכר מתוך הספרים יא—יב של קדמוניות היהודים לפלביוס: אין לו מה לספר, והוא ממלא את החלל הריק איך שהוא. היום הוא אפילו לא "יום קטנות". בימי אחרוני מלכי פרס היו מלחמות וסכסוכי חצר. אבל לא נראה באופק שום כת מדיני, שהיה יכול להרוס את המלכות העצומה. מלחמות וסכסוכי חצר היו סוף סוף תופעות "נורמליות". ביהדות נשתרשה כנראה, ההרגשה, שזוהי מלכות בת־קיום, מלכות לדורות, שרק האלהים יודע מתי יבוא קצה. במלחמות מלכי פרס בארצות פניקיה, סוריה ומצרים לא

השתתפה יהודה כלל או השתתפה מעט מאד. בימי ארתחששת השלישי (אוכוס), שמצרים ופניקיה מרדו בו, נפגעה, כנראה, גם יהודה (בערך בשנת 350). אבל גם מאורע זה לא היה רב-ערך ומוזעזע.⁸⁰ אפילו המאורעות הכבירים של סוף מלכות פרס וראשית מלכות יון לא היה בהם כדי לגרום ליהדות זעזוע משיחי. המאורעות הללו לא פגעו פגיעה עמוקה ביהדות ולא שנו את מעמדה לא בארץ ישראל ולא בתפוצות. אלכסנדר מוקדון יסד מלכות עולם חדשה. אבל לישראל הוא לא היה לא נבוכדנצר ולא כורש. זכר נשאר לו באגדה כמלך של חסד. הוא הפליא את הדמיון, הפרה את היצירה הפיוטית, אבל נשאר דמות של ערפלי מרחקים. בימי הממלכות ההלניסטיות שלאחרי השאלה היא למי טוב יותר להשתעבד: למצרים או לסוריה. במשך הזמן שקעה היהדות ביון מצולה של ריב מפלגות בין הנוטים אחרי מצרים ובין הנוטים אחרי סוריה. היהדות כאילו נתרפדה בתוך המלכות האלילית וכאילו השלימה עם מצבה. מובן מאליה, שתקות הגאולה היתה חיה וקיימת. אבל היא היתה חזון לימים רחוקים, כמיהה דתית-רומנטית, אמונה מופשטת. הלך-רוח הזמן משתקף יפה בס' בן סירא. בן סירא מתפלל ל"קץ", לסוף השלטון האלילי, לקבוץ גלויות, לקידוש שם האלהים בעולם, להתאמתות החזון הנבואי (ל"א—כב), להצמחת קרן לבית דוד (נ"א, יב). אבל להט משיחי כזה, שאנו מוצאים בספרות האפוקליפטית המאוחרת, אין בספר זה. מנ/ א—כד יש אפילו ללמוד, שגדולת שמעון כהן גדול מרוממת את רוחו של בן סירא ומספקת כמעט את צרכו המשיחי באותה שעה.

ההפסקה הגמורה של הנבואה השליחית.

הפסקת היצירה הנבואית

בתקופה זו של שקט משיחי מתרחשים בספירה של הנבואה שני דברים. ראשית—הנבואה השליחית נפסקת לגמרי, והפעם—עד ביאת

⁸⁰ עיין גרץ, *Geschichte*, II, ח"ב, ע' 190—192. גרץ משער, שארתחששתא אוכוס רדף את היהודים מטעם דתי. אבל היסוד לרעה, שהיו רדיפות דתיות של היהודים בפרס, אצל פלביוס, נגד אפיון א, כ"ב הוא קלוש מאד. עיין גם שירר, *Geschichte*, III, ע' ד, הערה 11, וחשוה שם, ע' 104, דבריו נגד רוכרטסון סמית; קלוזנר, היסטוריה, ח"ב, ע' 13—14. כל היריעה על מעשה אוכוס ביהודה היא ספוקפקת. אבל אפשר, שיש אמת בספור, שלקח שבויים מן היהודים והושיבם על שפת הים הכנסי. גם אם נניח, שכס' יהודית נשתמר וברמה לאוכוס ומפקדיו (שירר, שמי ע' 232—233; קלוזנר, שם), אין זה משנה את אפיה של התקופה.

הגואל ממש. ההיסטוריה המאוחרת מראה, שהיהדות לא קבלה דברי שום אדם כדברי נביא שליח אלהים. שנית — בתקופה זו שבין מלאכי ובין ס' דניאל (של ימי אנטיוכוס) נפסקת היצירה הנבואית לגמרי. סוף הנבואה השליחית משמעותה — שבירת כלי היצירה של הנבואה. היתה נבואה שבכתב לפנים בודאי בכל הזמנים. אבל עיקר פעולתה של הנבואה היה בעל־פה, והנבואה שבכתב היתה בת־לויה לה. עכשיו שבא הקץ על הנבואה שבעל־פה, נפסקה גם היצירה הספרותית הנבואית. המסורת המקראית והמאוחרת אינה יודעת שום נביא שליח אחרי מלאכי, ואין ספק, שבמגבש הנבואה הקלסית אין שום נבואה, שזמנה מאוחר מזמנו של מלאכי. מגבש חדש של יצירה נבואית מתחיל רק עם ס' דניאל, והמשכו — בספרות החיצונית. יצירה נבואית ספרותית בתקופה שבין מלאכי ובין ס' דניאל היא המצאה של חוקרים מודרניים. (עיין על זה עוד להלן).

זאת אומרת, שהחורבן לא שם קץ לנבואה (וקודם כל — לשליחית) מיד, אלא אחרי תקופה קצרה של תחיה. ההתעוררות המשיחית העצומה של ימי שיבת ציון, זרובבל, בנין הבית, בנין החומה פרנסה את הנבואה עוד שנים־שלשה דורות. על נפש העם הכבידה הרגשת זעם האלהים. כל מעשי הדורות ההם היו מעשי תשובה והתרחצות לאלהים. את כל המעשים לותה האמונה, שזעם האלהים יעבור עוד מעט, והגאולה בוא תבוא. אבל הגאולה לא באה. השעבוד נמשך, הגלויות לא נקבצו, בית דוד לא קם. לא נראה קץ למלכות האלילית. החטא לא כופר עוד איפוא, זעם החורבן נמשך, אלהים לא שב לציון, לא חדש ימים כקדם. ואם אלהים לא נתרצה לעמו ולא נראה בכבודו בציון, הרי שתקופת החורבן נמשכת. והחורבן הוא העדר חסדי אלהים, ובכלל זה גם העדר חסד הנבואה. הלך־רוח זה גרם לסלוק רוח הנבואה. כל זמן שאליהו לא הופיע אין נביאים־שליחים עוד. ודוקא שלות הזמנים גרמה לכך, שהלך־רוח זה נשתרש ונעשה קבע. „שבעים שנה“ של ירמיהו נעשו „שבעים שנה“ ארוכות. וירמיהו הלא צוה לבנות ולהבנות גם בתקופת החורבן. לא קרה בתקופה זו שום דבר מזועזע, שידרוש חשבון־נפש לאומי חדש, שיעורר בעם צמאון לוחט לדבר־אלהים חדש. הנבואה כבשה את נשימתה, נאלמה, שקעה ב„גירונה“ של זעם־החורבן. ואותו השקט המשיחי עצמו, שהביא לידי הפסקת הנבואה השליחית, הוא שהביא בתקופה זו גם לידי הפסקת היצירה הנבואית הספרותית. לא הורגש צורך חיוני ועמוק בדבר־אלהים חדש בכלל, לא בעל־פה ולא בכתב. בתקופה זו לא רק

פסקה האמונה בהופעת נביאים חדשים בהווה, אלא גם שקע הצורך בהופעתם.

התסיסה המשיחית בימי אנטיוכוס

שונה מזו היתה מדתה של התקופה, שהתחילה עם גזרות אנטיוכוס. זו היתה תקופה של מתח משיחי עצום, של תסיסות ותנועות משיחיות, שנמשכו עד חורבן הבית וגם הרבה זמן אחר־כך. גזרות אנטיוכוס היו תופעה חדשה לגמרי גם בתולדות ישראל וגם בתולדות העולם. בפעם הראשונה נגזרו גזרות אכזריות על עם כדי להעבירו על דת אבותיו. ליהודים גרמה הרדיפה הזאת מבוכה, חרדה, תדהמה. האויב האלילי הופיע פתאום בצורה חדשה. הוא לא יצא למלחמה כדי להטיל מרות מדינית, לדרוש כניעה ומנחה. אויב זה קדש מלחמה על ישראל ואלהיו. הוא רצה לכפות על ישראל את עבודת האלילים. אלהים לא רק לא נתרצה לישראל, אלא אף הטיל עליהם נסיון קשה חדש. השקט המשיחי של התקופה הקודמת נפסק. התחילה תקופה של כוסף משיחי לזהט, של קדחת משיחית. האמנם יאריך האל את אפו לעולם האלילי גם עתה? שאלת ה"קץ" נעשתה אקטואלית. המרד החשמונאי עצמו, שהביא לידי יסוד מלכות חדשה, לא נתפס כתנועה משיחית וגם לא היה תנועה משיחית. החשמונאים הראשונים היו כהנים, נאמנים וקנאים, גבורי מלחמה, דיפלומטים ואנשי מדינה. הם לא היו מבית דוד ולא חשבו את עצמם למבצעי הגאולה המובטחה. הם לא היו נביאים־גואלים. הם האמינו, שהוטל עליהם תפקיד זמני, עד שיופיע "נביא" (חשמ"א ד', מו; י"ד, מא). אולם גזרות אנטיוכוס ומלחמות החשמונאים היו מלוות התרגשות משיחית עצומה. גם מלכות החשמונאים כולה היתה מלכות, שלא ידעה שלווה כמעט. זה היה זמן של מלחמות קשות, חיצוניות ופנימיות, של מתח נפשי וקדחת. היו שצפו לגאולה מעול הגויים ומתועבות מלכי החשמונאים עצמם. היו שתלו תקוות משיחיות בבית החשמונאים. אחר כך הופיעה על הבמה אותה המלכות, שעתידה היתה להחריב את הבית השני ולהרע לישראל ביותר — מלכות רומי. המתח המשיחי גבר וחלך.

הנביאים הנסתרים

ובתקופה זו עלה וגבר שוב הצורך בהתגלות נבואית. היו תופעות חדשות, שהלב היה כמה לשמוע עליהן דבר אלהים. הדמדומים המשיחיים הולידו דמדומים נבואיים. היו אישים בעלי נטיה או סגולה לחזון ואקסטזה, שההתרגשות המשיחית הפעילה בהם אמונה בנצנוץ רוח הנבואה. ואולי היו

גם חוגים נרגשים, שהקימו מתוכם אנשי חזון. אולם ההתרגשות המשיחית, שלא תלתה את עצמה ב„משיח“ חי ופועל, לא יכלה גם להעמיד נביאים־שליחים חדשים. כי בתקופה זו לא האמינה עוד האומה בהופעת נביאים־שליחים חדשים. הללו עתידים היו להופיע רק עם הופעת הגואל, עם ביאת אליהו. ההתרגשות המשיחית של הזמנים האלה מולידה מפני זה נבואה מיוחדת במינה: נבואה של נביאים נסתרים.

בזמן זה אין נביאים המופיעים לפני העם כשליחי אלהים. אבל יש חזוים המגלים לעם דברי חזון חדשים המיוחסים לאישים עתיקים. נוצרת ספרות נבואית חדשה — היא הספרות האפוקליפטית המתעקת, הפסבדונימית (או הפסבדאפיגרפית). ספרות פסבדונימית היא לא סוג ספרותי חדש או מיוחד לזמן זה. זהו סוג ספרותי קדום המצוי בישראל ובעמים. סדרי חוקים מסוימים ונבואות מסוימות שבתורה, חלק מן הספרות החכמתית והמזמורית שייכים לסוג זה. ספרות מגית ופולחנית אוהבת להתעתק בכל מקום. ביוון וברומא יש ספרות אורפית, הומרית, סיבילינית וכר' השייכת לסוג זה. מדתה המיוחדת של הספרות האפוקליפטית בתקופה שלנו היא, שהיא אך ורק פסבדונימית. אין נביאים חדשים וגלויים, יש רק נביאים נסתרים המוכרחים ליחס דבריהם לאנשי אלהים קדמונים. הפסבדונימיות היא הצורה השלטת של נבואות התקופה. וזה, לא מפני שחזוי הזמן האמינו בהסתלקות רוח הקודש³¹ ולא חשבו את יצירתם לפרי התגלות. אין ספק, שהחזוים האלה האמינו, שרוח הקודש פועלת בהם, אלא שהם חיו בתקופה, שבה כבר לא האמינה האומה בבחירתה הנבואית בהווה. הם חיו בספירה לאומית לא־נבואית, בזמן לא־נבואי. היתה אי־התאמה בין הרגשתם האישית ובין הרגשת האומה. ההתרגשות המשיחית של זמנם לא היה בה כדי לעשות שוב את חיי האומה לספירה של כח נבואי והתעוררות נבואית, כמו שהיה בימי קדם. מפני זה נאלצו החזוים האלה לתפוס את מתנת הרוח שלהם באופן מיוחד ולהלביש את פעולתם הנבואית צורה מיוחדת. מתוך גורמים מיוחדים אלה נבעה מדתה הפסבדונימית של כל נבואת התקופה³².

³¹ עיין פרוסט, Apocalyptic, ע' 147.

³² וראי שיש לדחות את דעתו של רולי, שהפסבדונימיות של האפוקליפטיקה היא לא מדה מתוחית לה ושאינה אלא פרי צירוף של מקרים. לדעתו, ספר החזוונות הפסבדונימי הראשון הוא ס' דניאל, וזה — מקרה. מחבר הספר הוציא תחלה ספר ספורים על דניאל, וחספר חיה אנונימי, ככל הספרות הספורית המקראית. אחר כך כקש לפרסם סדרה של חזוונות, ואותם צירף לספר הספורים ויחס אותם לנבואי ספורי. כך נוצר ספר

תנועות משיחיות ונביאים חדשים

אולם בתקופה זו צמחו גם תנועות משיחיות ממש. בתנועות אלה פעלו אישים ידועי-שם כמבצעי תפקידים משיחיים. ותנועות אלה מלוות היו תופעות נבואיות-ממש; פעלו בהן נביאים חדשים, נביאים גלויים, שהופיעו בשם אלהים. ה"משיח" נחשב הוא עצמו שליח אלהים הפועל בכח דבר האלהים, ואנשיו נחשבו לנביאיו או למבשריו. בתנועות משיחיות אלה נתחדשה הנבואה השליחית והמנטית. דוגמה מובהקת ביותר היא התנועה הנוצרית בדורותיה הראשונים. הנצרות הקימה נביאים משיחיים חדשים וגלויים. ישו נחשב שליח אלהים, משיח ונביא. מסביב לו קמה בישראל תנועה נבואית ממש. מבשריו, שליחיו ותלמידיו נחשבו נביאים חדשים. עם הנבואה מתחדש מעשה הנפלאות. המשיח ונביאיו עושים נפלאות, והנפלאות נתפסות גם כאותות, שתכליתם לאמת את שליחותם המשיחית. הספרות הנוצרית העתיקה מלאה אגדות על האותות. תקומת ישו מן המתים היא הגדול שבאותות אלה. הנצרות הולידה גם תנועה של התנבאות המונית, שנמשכה כמה דורות גם בנצרות הגויית. מתוך התנועה המשיחית הנוצרית נולדה ספרות, שנחשבה להתגלות נבואית חדשה ושיוצריה היו ידועי-שם. גם תנועות משיחיות מאוחרות יותר היו קשורות בהתנבאות של נביאים חדשים, באשר

מורכב, שכלל ספורים אנונימיים ותזונות פסכדונימיים. התזונות של התקופה חקו את מ' דניאל ופרסמו גם הם את חזוניהם על שם חזוים קדמונים. עיין: ZAW, 1932, ע' 266-268; וכן ספרו של רולי, Apocalyptic, ע' 36. אולם דעה זו אינה עומדת בפני הכקורת. קודם כל: תצורה הפסכדונימית היא לא חרושו של מ' דניאל, אלא היא צורה עתיקה ורווחת בישראל ובעמים, כאמור בפנים. המופלא חזא, שצורה זו נעשתה עתה שלמה בנבואה שלמון יחיד. ודבר זה אינו יכול להתבאר כחקוי לספר אחד מן הספרות הפסכדונימית הרחבה. מלבד זה עומד ביאורו של רולי על האשליה, שבני דורו של מ' דניאל תפסו אותו תפיסה בקרחת-מודרנית וירעו, שהוא "פסכדונימי". ומפני שידעו סוד זה של מעשה הספר, עשו אף אחרים כמתכונתו, עד שהפסכדונימיות נעשתה כמין מפנה ספרותית. אבל ברור, שכל זה מעות. בני הדור לא ידעו כלל, שהספר הוא "פסכדונימי". האמינו, שנחגלה ספר חזונות של דניאל. ושום איש לא היה יכול ל"חקות" אותו ולפרסם חזונות חרשים בלכוש עתיק רק מתוך חקוי. כל אחד מחזויי הופן ידע רק את ה"סוד" של עצמו, וכל אחד מהם צריך היה להאבק בעצמו עם השאלה, כיצד לגלות לעולם את חזוניתו, ולפתור את השאלה מחדש. הם כולם מפרסמים את חזוניהם במפרים "פסכדונימיים", משום שככולם פועלים אותם חגורמים, וכולם נתונים כמותן המסכות, שבהן נתון היה מחבר מ' דניאל.

101: 10, 12-14, 16 18, 21-181
88 101 124 141 16, 22-12

101: 10, 12-14, 16 18, 21-181
88 101 124 141 16, 22-12

101: 10, 12-14, 16 18, 21-181
88 101 124 141 16, 22-12

זהו הגוש האחרון. יואל זכ' ט'—י"ד הם בלי ספק מן הגוש האשורי.⁸⁵ עוב' שייך בודאי לגוש הפרסי (או לגוש הבבלי). בכל המגבש הזה נזכרו יון או יונים בחמשה מקומות (יש' ס"ו, יט; יחז' כ"ה, יג, יט; יואל ד', ו; זכ' ט', יג). אבל מלכות יון או מלך יון לא נזכר אף במקום אחד. בגוש הרביעי והחמישי יש צפיה למפלת מלכות פרס. חגי וזכריה נבאים על זה בפירושו. צפיה זו כבושה גם בישעיה השני ובמלאכי. אבל בכל מקום שצפיה זו מנצנצת, הרי היא צפיה לקץ המלכות האלילית בכלל. אבל אין רמז להופעת מלכות אלילית חדשה אחרי פרס. נבואה על הופעת מלכות אלילית חדשה — היונית — אחרי פרס אנו מוצאים רק בס' דניאל. זאת אומרת שהאופק ההיסטורי של כל המגבש הקלסי אינו מגיע, בנגלה, עד התקופה היונית.⁸⁶ במגבש זה מלכות פרס היא המלכות האלילית האחרונה.

אין ב"נביאים אחרונים" שום נבואה אפוקליפטית מלבד זה כבר ראינו למעלה, שיש הבדל ספרותי יסודי בין הנבואה הקלסית ובין הנבואה המאוחרת, האפוקליפטית. ראינו, שבמגבש הנבואה הקלסית אין אף נבואה אפוקליפטית-באמת. אמנם, לפי הדעה הרווחת יש אפוקליפסות בנביאים אחרונים. אבל אין זה אלא בשל אי-הבהירות השלטת בתפיסת טיבה של האפוקליפטיקה. בנבואה הקלסית יש חזונויות, שהם מסוג האפוקליפטיקה התיורית.⁸⁷ אולם אין בה אף גביש אחד הטבוע במטבע הפרספטיבי-ההיסטורי האפניי ביחוד לאפוקליפטיקה, היינו: אין בה אף קטע אחד הכולל נבואה על סדרה של מאורעות, שיתארכו זה אחרי זה בחליפת זמנים ותקופות.⁸⁸ ההבדל הספרותי היסודי הזה מוכיח, שיצירת הנבואה הקלסית נשלמה לפני תקופת הנבואה האפוקליפטית. ולא עוד אלא שמגבש הנבואה הקלסית כבר היה חתום לפני תקופת הנבואה האפוקליפטית, ואף גביש אחד אפוקליפטי-באמת לא נקלט בו. אף ס' דניאל, שנתקבל לתוך כתבי הקודש, נשאר מבחוץ. לא היה שום עירוב-פרשיות בין היצירה הנבואית ובין היצירה האפוקליפטית. זה מתבאר רק עלידי כך, שבין שתי התקופות מפסיק זמן של העדר יצירה נבואית.

⁸⁵ עיין שם, ע' 321—347.

⁸⁶ עיין שם, ע' 18—27.

⁸⁷ עיין שם, ע' 16—17, 504—505, 523—525, 547—548; ועיין כרך ד', ע' 274.

⁸⁸ עיין כרך ג', ע' 15—18.

אין ב"נביאים אחרונים" יצירות פסבדאפיגרפיות הספרות הנבואית הקלסית נבדלת מן הספרות הנבואית המאוחרת (שבס' דניאל ובספרות החיצונית) גם הבדל יסודי זה, שאין בה שום יצירות פסבדונימיות (או פסבדאפיגרפיות) במובן האמיתי של המלה.

פסבדאפיגרפית היא יצירה המיחסת את עצמה בפירוש על מחבר מדומה. ראינו, שזוהי מדתה של כל הנבואה המאוחרת, החל מס' דניאל. הנבואה המאוחרת היא לא בת־בלי־שם, אלא היא מיחסת עצמה בפירוש לאנשי שם קדמונים. אולם עובדה היא, שבמגבש הנבואה הקלסית אין אנו מוצאים התיחסות מפורשת למחברים מדומים. עובדה זו בולטת דוקא באותן היצירות, שהמסורת צירפה אותן, לפי מיטב הכרתנו, לספרי מחברים זרים. יש' מ'—ס"ו אינם לישעיהו בן אמוץ. אבל אין כותרת המיחסת את מ'—ס"ו או חלקים מהם לישעיהו בן אמוץ. אין שום כותרת בראש מ', אין כותרת בראש נ"ו (שבו מתחיל כאילו "ישעיהו השלישי"), ואין כותרת שואלת־שם בראש שום נבואה במ'—ס"ו. אין כותרת מסוג זה גם ביש' ל"ד—ל"ה. חלק ב' של ס' יש' מיוחס לישעיהו בן אמוץ רק על־ידי שהוא מצורף לחלק א'. יחוס זה הוא מעשה עורך או מלקט ואולי פרי מקרה טכני³⁹. בזכ' ט'—י"ד אין כותרת המיחסת את הפרקים האלה לזכריה. בראש ט' וי"ב יש כותרות, אבל לא נזכר בהן שם של מחבר. גם אחוד שני ספרים אלה הוא טכני־חיצוני. גם ס' הושע מורכב, כמו שהשתדלתי להוכיח, משני חלקים: א'—ג' וד'—י"ד. אבל גם כאן אותה התופעה: בד'—י"ד אין שום כותרת המיחסת את הנבואות למחבר א'—ג'. האחוד הוא גם כאן טכני־חיצוני. במקרים אלה נמסרו לנו ספרים שלמים המיוחסים למחברים מדומים. ובכל המקרים האלה אין זכר להתייחסות־שוא של המחברים עצמם, להתייחסות־שוא מפורשת על־ידי כותרות (או על־ידי ספורים). אין איפוא כאן זכר למדתה המיוחדת של הספרות הפסבדאפיגרפית המאוחרת. גם זה מראה על הבדל של תקופות.

³⁹ לפי פרוסט, Apocalyptic, ע' 144—147, יש לראות את יש' כ־כין כיצירה האפוקליפטית הפסבדונימית (או הפסבדאפיגרפית) הראשונה. אבל עובדה היא, שגם בראש כ־כין שום כותרת, ובכלל מעניין הדבר, שבס' ישעיה, שלפי הדעה הרווחת הוא "אנתולוגיה", שנקלטו בה הרבה נבואות מאוחרות, אנונימיות או פסבדונימיות, ולדעת פרוסט, שם, ע' 146, עברו החווים המאוחרים ביהוד אותו והוסיפו בו הוספות, יש רק כותרת אחת, שיכולה לחשב לפסבדאפיגרפית: י"ג. א. אבל באמת י"ג—י"ד הם אף הם נבואה ישעיונית, עיין למעלה, כרך ג', ע' 175—181.

לעומת זה יש בראש ס' יואל, חבקוק, יחזקאל כותרות הפורשות בשם מחבריהם. אם נניח, שנכונה הדעה, שספרים אלה הם מלאחרי מלאכי, עלינו יהיה לראותם כיצירות פסבדאפיגרפיות ממש. אולם באמת נבדלים ספרים אלה מן הספרות הפסבדאפיגרפית החיצונית ונכרים הם כיצירת תקופה אחרת. הספרות הפסבדאפיגרפית מיוחסת עצמה לאנשי-שם, לאנשים מפורסמים: לחנוך, אברהם, משה, אליהו וכו'. אבל מי הם יואל, חבקוק ויחזקאל? היכן נזכרו מחוץ לספרים המיוחסים להם? כיצד יכלו שמות אלה להבטיח אמון לספרים? ברור, ששמות אלה הם שמות אנשים, שהיו ידועים לבני דורם כנביאים וכשליחי אלהים. הספרים האלה הם בהכרח מיצירת התקופה, שבה היתה קיימת עוד הנבואה השליחית, שהופיעה בשם עצמה, היינו: מלפני מלאכי.

אנו רשאים איפוא לומר, שמן הנבואה הפסבדאפיגרפית המאוחרת לא נקלט שום דבר במגבש הנבואה הקלסית.

לא היתה נבואה אנונימית

אולם אין לומר, שלנבואה הפסבדונית (מס' דניאל ואילך) קדמה תקופה של נבואה אנונימית (מאחרי מלאכי עד דניאל), שמגיר לות ממנה נקלטו במגבש הנבואה הקלסית⁴⁰. אפשר, כמובן, שבמגבש זה עלו מגילות אנונימיות. אבל תקופה של יצירה נבואית אנונימית לא היתה מעולם. בחינת הספרות המקראית מראה, שהספור המקראי הוא אנונימי, אבל הנבואה (ובכלל זה התחקה הנבואית) לא היתה מעולם אנונימית. בספורים נזכרים לפעמים נביאים או אנשי אלהים וביחוד בני נביאים בעילום שם. אבל גם במקרים אלה ההנחה היא, שאותם הנביאים פעלו בדורם כאנשים ידועים ונאמנים על שומעי דברם כשליחי אלהים, אלא שהספור מסתפק בהזכרת מדתם ותפקידם מבלי לפרוש בשמם. בכל אופן הללו הם צללים בודדים בתקופה של נביאים ידועים. כי שליח האלהים הוא לפי מהותו מאנשי-השם.

מפני זה אין במקרא יצירות נבואיות אנונימיות (חוץ מאותם הדברים המעטים, שהמספרים שמו בפי נביאים עלומים). הספרות הנבואית העתיקה והמאוחרת היא לעולם ידועת שם. היא מיוחסת

⁴⁰ עיין רולי, סאמרי הנ"ל ב-ZAW, 1932, ע' 267: החונוות האפוקליפטיים שלפני ס' דניאל הם אנונימיים (ונכללו בנבואה הקלסית), מס' דניאל ואילך הם פסבדונימיים, וזה אינו אלא פרי החקוי לס' דניאל. עיין למעלה, חזרה 32.

תמיד להוגיה, האמתיים או המדומים. כשם שאין בתורה שום מגילה, "אנר-נימית", כך אין בכל מגבש הנבואה הקלסית שום מגילה אנונימית. גם יש' מ-ס"ה, זכ' ט-י"ד, הושע ד-י"ד מיוחסים למחברים. אם היו ספרים אלה אנונימיים, אין זה יכול להיות אלא פרי מקרה או תאונה. מגילת נבואות של נביא ידוע יכולה להתפשט בעם בלי כותרת. שם הנביא יכול היה להמסר במסורת שבעל-פה, ובמשך הזמן יכול היה להשתקע, ואז נעשתה המגילה, "אנונימית". ישעיהו השני חי בתקופת הנבואה השליחית. אחריו פעלו חגי, זכריה, מלאכי, שמעיה בן מהיטבאל, בועדיה ואחרים. הוא בלי ספק הופיע לפני העם, כמו שמעיד סגנון תוכחותיו. אין כל יסוד להניח, שהוא רצה להשאיר "אנונימי"⁴¹. אם ספרו נעשה "אנונימי", אין זה סגנון של תקופה אלא מקרה מיוחד. בכל אופן המסורת של הספרות המקראית לא הניחה מקום לספרים "אנונימיים". היא צירפה אותם לספרים אחרים ועשתה אותם על-ידי צירוף זה "פסבדונימיים". והסבה יכולה להיות רק אחת: היא לא ידעה ספרות נבואית אנונימית כלל כסגנון מיוחד של יצירה נבואית. תקופה של נבואה אנונימית היא המצאה של החוקרים.

עם הפסקת שלשלת הנביאים ידועי-השם נפסקה היצירה הנבואית לגמרי. וכשהיא מתחדשת (עם הופעת ס' דניאל) היא לא אנונימית אלא פסבדונימית. כי יצירה נבואית בת-בלי-שם לא תתכן. אחרי מלאכי חדלו נביאים-שליחים, נביאים גלויים, להופיע בישראל; לפעול יכלו עתה רק נביאים נסתרים. אולם לא היה כל סכוי לנביאים אלה להשפיע על-ידי ספרות אנונימית. וגם לא עלה על דעתם של הנביאים הנסתרים או של סופרים נבואיים אילר-שהם לפרסם נבואות אנונימיות, מאחר שמעולם לא היתה בישראל ספרות כזאת. הנביאים הנסתרים יחסו את נבואותיהם בהכרח לאנשי-אלהים קדמונים. היצירה הנבואית המאוחרת היתה מראשיתה אך ורק פסבדונימית. אולם מכיון שאין שום זכר ליצירה נבואית פסבדונימית לפני ס' דניאל, הרי שהיצירה הנבואית נתחדשה רק עם הופעת ס' דניאל. זאת אומרת, שבין סוף הנבואה השליחית (מלאכי) ובין ראשית הנבואה האפוקליפטית (ס' דניאל) מפסקת תקופה, שבה אין יצירה נבואית כלל.

⁴¹ ולהיוון, Prolegomena, ע' 403. וכן אחרים.

דניאל כגבור אגדות נבואיות

המעבר מן הנבואה הקלסית אל הנבואה האפוקליפטית דרך תקופה של „גירונה“ נבואית משתקף יפה ובאופן מיוחד בספרות המקראית. סוף הנבואה הקלסית הוא מלאכי ג', ראשית הנבואה האפוקליפטית הוא דנ' ז'. בין מלאכי ג' ובין דנ' ז' רבו ספר הספורים דנ' א—ד. כבר אמרנו, שרק בס' דניאל נזכרה מלכות יון במפורש. אולם ספר זה, שבו נתונה לנו ראשית האפוקליפטיקה הנבואית ובו נזכרה מלכות יון לראשונה, הוא ספר „חיצוני“, שונה במהותו מן הנבואה הקלסית. הוא „חיצוני“ קודם כל בזה, שהוא מחוץ למגבש הנבואה הקלסית. הוא ממין הנבואה שבספרות החיצונית, והוא שייך באמת לספרות החיצונית. מלבד זה דניאל, גבור א—ד וחזוה ז—י"ב, הוא לא נביא ממש. המסורת המקראית קבעה את מקום הספר מחוץ ל„נביאים“, וזאת אומרת, שאת דניאל אין היא מונה בין הנביאים. ומכל מקום עובדה היא, עובדה מאלפת מאין כמותה, שדניאל הוא לא שליח. דניאל אינו נשלח אף פעם אחת להודיע דבר־אלהים לעם⁴². בספר הספורים הוא חכם־מנטיקן הנדרש למלכים האליילים. בספר החזונות הוא רואה מראות ונגלים לו מסתרי אחרית־הימים. אבל אין הוא נשלח להגידם לעם. הוא שומר אותם בלבו (ז', כח), הוא סותם ותותם אותם „עד עת קץ“ (ח', כו; י"ב, ד, ט). ועוד דבר: דניאל אינו עושה נפלאות. האוירה של ספורי ספר דניאל היא אוירה של נפלאות. מתרחשים מאורעות על־טבעיים המכים בתמהון את המלכים האליילים והמטילים עליהם פחד אלהים. הדמות המרכזית בספורים הוא דניאל. הוא פותר ומבאר ונבא. גם בו מתרחש פלא: בגוב האריות. אולם בספורים אלה הנפלאות מתרחשות, אבל אין איש־אלהים העושה אותן. הפלא־האות המקראי קשור בנבואה השליחית. הנביא־השליח יכול לעשות אותות לאמת את שליחותו ולפרסם את כלי־כלתו של האל, שבשמו הוא מופיע. אולם דניאל אינו נביא־שליח. ולפיכך אין הוא מופיע בספורי הנפלאות שבספר כעושה נפלאות. הוא איש פלאים. אבל פלאית היא חכמתו. גם בספירה של הפלא הוא איפוא חכם ולא נביא. (על ספורי הנפלאות עיין עוד בפרק הסמוך).

⁴² על דניאל בהשואה לחנני, זכריה ומלאכי אמרו חז"ל (פגילה ג, ע"א): „ראינוהו נביאי, ואיהו לאו נביא“ (שהם נביאים, והוא לא נביא), ומפרש רש"י: „ראינוהו נביאי — שנתנבאו לישראל בשליחותו של מקום, והוא לא נשתלח לישראל בשום נבואה“. ועיין רמב"ם, מורה נבוכים, ח"ב, פרק מ"ה, הטוען, שדניאל אינו נביא אלא רק חולם חלומות ברוח הקודש. גם זה נכון. אלא שהסברו של רש"י קולע להפליא אל הענין.

יתר מכן: דניאל הוא בכולו דמות זרה לגבואה המקראית, דמות „חיצונית“. בספר הספורים יש בדמותו של דניאל רק גוֹנֶמָה של נביא ישראלי. בעצם הוא חכם, מבין „בכל חזון וחלמות“ (א', יז). הוא בעל השכלה בבליית, הוא לומד בבית־ספר כשדי ורוכש לו „מדע והשכל בכל ספר וחכמה“, ככל החכמים והאשפים אשר למלך. המלך האלילי בוחן אותו ומוצא, שהוא עולה בחכמתו על כל שאר האשפים (א', יז, כ). הוא פותר חלומות ומגלה רזים — מה שלא סופר בישראל מעולם על שום נביא. בספר הספורים אין הוא רואה חזונות. בב' ובד' נבוכדנצר רואה את החלומות, ודניאל פותר אותם. בה' הוא פותר את כתב הרזים, שנרשם על כותל ההיכל של בלשאצר. אמנם, בב', יט הוא רואה חזון לילה, אבל הוא רואה רק את החלום, שהמלך שכח או לא רצה לספר. בז'—י"ב הוא חווה חזונות. אבל במדה מסוימת הוא עדיין ה„חכם“ של ספר הספורים. המראות בז'—ח' הם ממין החלומות שבב' וד'. גם דניאל של ספר החזונות מבקש „בינה“ (ז', טז; ח', טז; ט', כב—כג; י', א, יא—יב). ומה שמגלים לו הם באמת „רזים“, שאמנם, נודעו לו, אבל אין הוא מבין אותם הבנה ריאליית (ח', כז; י"ב, ח—ט). אין שום דוגמא לזה בספרות הגבואית המקראית.

וגם זה לא דבר ריק הוא, שהספורים נתונים לנו בלשון זרה — באר־מית. כפילות הלשון של ס' דניאל היא שאלה קשה. אבל אין ספק בכל אופן, שהספורים נוצרו בלשון ארמית, כנראה — בלשון המדוברת באותה שעה בפי העם. גם בזה מתבטא האופי ה„חיצוני“ של הספר.

להלן נעמוד על שאלת הרכבו של ס' דניאל. נראה, שנכונה דעת האומרים, שספר הספורים עתיק הוא מספר החזונות ושהוא נוצר לפני התקופה החשמונאית. שאלה מיוחדת היא, מה טיבו של פרק ב'. יש סבורים, שנרמזה בו מלכות יון. אבל אף אם זה נכון (עיין על זה להלן, פרק י"ב), הרי בכל אופן אין בו עוד שום רמז לגזרות אנטיוכוס. גם פרק זה הוא איפוא מלפני התקופה החשמונאית. גבורי הספורים הם מלכי בבל ופרס, וקורותיהם הן רקע הספורים. אין ספק, שהספורים נתרקמו בתקופה הבבליית־הפרסית, בקרב יהדות הגולה, ובלשון הגולה — בארמית. במשך הזמן נקלטו בהם גם שלוש מלים יוניות (שלושה שמות של כלי זמר: ג', ה, ז, י, טו).

בין סוף הגבואה הקלסית ובין ראשית הגבואה האפוקליפטית

זאת אומרת, שבין סוף הגבואה הקלסית ובין ראשית הגבואה האפוק־ליפטית רבודה סדרה של ספורים „גבואיים“, שמוצאם מאותה התקופה, שבה

כבר לא היו נביאים־שליחים, ועדיין לא באו לעולם הנביאים הנסתרים, יוצרי הנבואה הפסבדונימית. אין נביא, ואין מגיד דבר־אלהים. אבל יש דורשי חזון ומחשבי קצים. אין נבואה, אבל יש ערגון נבואי. אין תסיסה משיחית, אבל יש תהייה על המתרחש בעולם, ויש צפיה לקץ. חזון נסתם, אבל האגדה הנבואית רוקמת את רקמתה, והגבור, שעליו היא משתרגת, הוא לא נביא ושליח אלא חכם, מבין חזון ושומע חלום לפתור אותו — דניאל. הדמות דמות של בין התחומים: חכם ופותר־חלומות כשדי מצד זה וחזון ישראלי מצד זה. הנבואה פסקה מישראל. אבל באומות העולם יש דרישה באלהים. יש קסם ונחש, יש פתרון חלומות, ויש ראייה באותות השמים. השקפת התקופה המקראית היא, שהכשוף והנחש האלילי הם מין „חכמה“, ויש בהם ממש. יש שאלהים מגלה סודו לאדם האלילי באותות הנחש⁴³. החלום ביחוד הוא משותף לנחש האלילי ולנבואה הישראלית. יש שהאל מגלה סודו גם לאדם האלילי בחלום⁴⁴. זוהי האוירה של הספורים על דניאל. החכמה והמדע, שדניאל וחבריו לומדים בבית־הספר הכשדי, היא חכמה של ממש. דניאל עולה בחכמתו על האשפים. אבל עוד יתרון לו: נודעים לו רוים בהשראה אלהית (ב/, כג). אולם תפקידו של דניאל בספורים הוא לא תפקיד של חזון אלא, כמו שאמרנו, של פותר חלומות וחידות. מה שהאל רוצה לגלות למלכי העולם אין הוא מגלה לדניאל, ואין הוא שולח אותו בדברו אליהם. מה שיהיה ב„אחרית הימים“ הוא מגלה לא לדניאל אלא לנבוכדנצר עצמו בחלום־חידה (ב/, כח). דניאל, בחסד־אלהים, מגיד לו את החלום ואת פתרונו. אבל נבוכדנצר הוא הזוכה לגלוי האלהי על מלכות האלהים שלעתיד לבוא: המלך שכב על משכבו וחשב מחשבות על מה שיהיה אחריה, והאל הודיע לו (ב/, כט, מה). בחלום האילן נבוכדנצר רואה אפילו מלאך יורד מן השמים, והוא שומע את דברו המגלה את רצון האל לפרסם את שלטונו בעולם (ד/, י—יד). גם הפעם האל מגלה למלך עצמו בחלום את העתיד. דניאל רק פותר את החלום. בספור על בלשאצר היד הפלאית רושמת את גזר הדין האלהי על הכותל לעיני המלך ושריו (ה/, ה). זוהי התגלות ישירה למלך האלילי. דניאל רק מגיד את פשר הכתב. זאת אומרת: אין התגלות נבואית לישראל, אבל יש גלויים אלהיים למלכי העולם, והחכם הנבואי הישראלי חושף את מסתריהם. אין ספק, שספורים מיוחדים־במינם אלה, שנוצרו בין סוף הנבואה השליחית ובין ראשית הנבואה האפוקליפטית, משקפים אופי של תקופה.

⁴³ עיין למעלה, כרך א', ע' 462—465, 490—491.

⁴⁴ עיין שם, ע' 507—511.

בתקופה זו אין נבואה, אבל יש זהרורי אגדה נבואית. הרהורים גנוזים של הלב מוצאים להם מבע במנום חלומי־נבואי, בקסמי־מראות בחזרות מלכי העולם האדירים, על גבול הנחש־החכמה של אומות העולם. הגבור הוא חכם נבואי ישראלי. הוא המגלה למלכים את הסוד האמיתי של המראות — את סודם היהודי. דניאל נעשה חווה, לוהט כולו בלהט משיחי, רק בפרק ז' — בחזון הראשון, שבו מופיע אנטי־וכוס. בספר הספורים המלכים רואים ואינם יודעים מה הם רואים, ודניאל פותר. בחזונות הוא עצמו רואה ואינו יודע מה הוא רואה, והמלאכים פותרים לו. זהו סגנון, שיש בו גון נבואי־ישראלי. דניאל החווה אף הוא אינו נביא ישראלי במובן העתיק. אבל הוא נביא חדש, חווה אפוקליפטי. הופעת דמות החווה מתוך דמות החכם הכשדי־היהודי מסמנת את ראשית הנבואה האפוקליפטית. זמנה רשום בפרק ז': כאן החווה האפוקליפטי והמלך הרשע האסכטולוגי מופיעים יחד.

דעה מוטעה מיסודה היא הדעה, ששלטון התורה הוא ששם קץ לנבואה. בחינת העובדות מראה לנו, שהתגבשות ספר התורה בימי עזרא והפסקת הנבואה בדור שלאחרי עזרא יש להן באמת שורש אחד — הרגשת החטא וזעם האלהים הנמשך. הרגשת החטא והזעם הגיעה את העם ללקט מנחלת העבר את המגילות המקודשות, שנכלל בהן דבר־האלהים, לשמר אותן ולחיות על פיהן, כדי להתרצות לאלהים. וההרגשה הזאת עצמה הולידה את האמונה בהסתלקות רוח הקודש. התקוה המשיחית מהוה כמין גשר בין שתי התופעות. העם האמין, שעלידי קיום התורה והנביאים ישוב ויזכה בחסד אלהים וגם — בחסד הנבואה.

יב. היצירה הספרותית והדתית בתקופת פרס

1. התהוות כתבי הקודש

כנוס ויצירה

הברייטא על סדרם של כתבי הקודש בבבא בתרא יד—טו מיחסת לאנשי כנסת הגדולה ולעזרא (שהוא, לפי חז"ל, מאנשי כנסת הגדולה) את כתיבת ס' יחזקאל, תרי עשר, דניאל, אסתר, עזרא (ונחמיה) ודברי הימים. לפי הברייטא, זהו המגבש האחרון של כתבי הקודש. מגבש זה אינו חופף בדיוק את יצירת התקופה הפרסית, אבל הוא כולל בלי ספק את כל היצירה המקראית של התקופה: חגי, זכריה, מלאכי, דניאל א'—ו', אסתר, עזרא ונחמיה ודברי הימים.

אולם כח היצירה של התקופה לא נתבטא ביצירה ספרותית זו בלבד; הוא נתבטא בעיקר בכנוס וגבוש של נחלת העבר וביצירת ערכי־חיים חדשים. יהדות בית שני לא יצרה את מגילות התורה, או את ספרות התורה; היא ירשה אותה באותיותיה. אבל היא יצרה מן הספרות הקדומה את ספר התורה, וזו היתה ממש יצירה חדשה. כי עם שיצרה את הספר יצרה גם את עם הספר. היא קשרה קשר־עולם בין חיי העם ובין הספר החתום והמקודש. היא יצרה עלידי זה טופס חדש לחיי האומה, היא יצרה כת, שאחד את האומה בכל הדורות, וגם—בכל הגלויות. היא יצרה סמל לדבר האלהים, גבשה ספר של הדרכה אלהית לחיי דור ודור. מלבד זה היא קבעה את ספר התורה הכתובה במסגרת של תורה־שבע־ל־פה. דבר זה בלבד מראה לנו, שיצירת ספר התורה מן המגילות העתיקות היה מפעל של בריאה חדשה. רק תורה־שבע־ל־פה ושיטתה, היא שיטת המדרש, הן שעשו את התורה בפועל לספר־חייה של האומה. רק מכאן ואילך נעשתה התורה גורם חיוני עצום, לאומי והיסטורי־עולמי, והתחילה למלא תפקיד, שלא מלאה בימי בית ראשון. במשך הזמן נתגבשה תורה־שבע־ל־פה בספרות עצומה. בתקופה שלנו היא עדיין בעיקר תורה שבע־ל־פה ממש, ובטויה הספרותי מועט. זאת אומרת: היקף יצירתה של תקופתנו רחב הרבה יותר מהיקף פריונה הספרותי.

יהדות בית שני עולה לארץ ישראל, בונה את בית המקדש ומחדשת את פולחן הקרבנות. ועם זה היא גם מתכוונת ומתקיימת כעדה גלוית באר־צות נכר. ליד פולחן הקרבנות במקדש ירושלים היא יוצרת את עבודת בית הכנסת—בכל מקום ובכל ארץ. את התפלה היא עושה יסוד של פולחן. לשירה

היא מיחדת מקום קבוע בפולחן המקדשי. את התורה היא עושה לסמל פולחני. היא משמידה עבודת אלילים מקרבה ומקימה חזית עולמית נגד עבודת האלילים של הגויים. היא מתכוננת לסבל על קידוש השם. כל אלה הן תופעות חדשות, "יצירה" חדשה, טביעת ערכי חיים חדשים. כל החדש הזה משתקף בספרות המועטת של הזמן שלנו, אבל רב הוא בהיקפו ממנה. בתודעה של האומה הכל מרוכז באידיאה אחת: נאמנות לאל חי, לאלהי ישראל ודברו מימי קדם. בדבר-האלהים מימי קדם האומה מבקשת משען וערובה לחיים של אמת ואמונה, בו היא מאוזנת גם את החדש. את עיקר תעודתה הספרותית היא רואה מפני זה בגבוש ספרות ימי קדם.

תורה, נביאים וכתובים

אידיאה זו הביאה בימי עזרא וסיעתו לידי גבוש וחיית ספר התורה. היא שהביאה בתקופה שלנו, בודאי זמן לא רב אחרי עזרא, וכהמשך למפעל, לידי גבוש הספרות הנבואית.

הידיעות על התהוות כתבי הקודש (ה"קנון") הן מעורפלות, ויש עליה באמת רק עדות עקיפין. לפי הברייתא על סדרם של כתבי הקודש, שהזכרנו למעלה, נשלמו כתבי הקודש בידי עזרא ואנשי כנסת הגדולה. לפי ברייתא זו חלוקת כתבי הקודש לשלשה מגבשים (תורה, נביאים, כתובים) היא חלוקה לשלשה סוגים ספרותיים, אבל אין היא משקפת את תולדות התהוות הקנון. לפי הברייתא, החלוקה היא קדומה, והכתובים עתיקים הם כתורה ונביאים. כתבי הקודש נתהוו במשך הזמנים בשלש המחלקות יחד: משה כתב את התורה ואת ס' איוב, שמואל כתב ספרו וס' שופטים ואת מגילת רות, וכן להלן (בבא בתרא יד—טו). שמונה סופרים וסיעות של סופרים "כתבו" את כתבי הקודש בזמנים שונים (כלומר: העלו חלקים מהם, שחברו הם או אחרים, על הכתב וקבעום בכתבי הקודש), וה"כותבים" האחרונים היו עזרא וסיעתו. תיאור זה ודאי אינו היסטורי. העובדה, שעוד בדורות התנאים (ואף האמוראים) יש מחלוקת והיסוס לגבי כמה מספרי הכתובים, מוכיחה, שמגבש זה נחתם אחרי חתימת נביאים¹. במגבש הנבואה אין מלה יונית. בכתובים

¹ עיין על שיר השירים וקהלת ואסתר: משנה עדיות ה', ג; ידים ג', ה; גמרא סנילה ז, ע"א. על משלי, שיר השירים וקהלת, שהיו אומרים עליהם, שאינם מן הכתובים: אבות דרבי נתן א'. היסוסים כאלה יש רק ביחס לספרים מן הכתובים ולא מן הנביאים. את ס' יחזקאל בקשו "לגנוז", מפני שגרם להם מבוכה (שבת יג, ע"ב; סנהדות מה, ע"א חגיגה יג, ע"א), אבל מעולם לא היה פקפוק, שנאמר ברוח הקודש. על היסוסים הסמוכונים

יש השפעה של הלשון היוונית; בס' דניאל יש גם נבואות על מלכות יון. שם דניאל השלם הוא מן התקופה החשמונאית, הוא דבר מוסכם. בן סירא יודע את החלוקה המשולשת של כתבי הקודש. מתוך פירוטו ניכר, שהוא יודע תורה ונביאים ראשונים ואחרונים כולם על הסדר. מלבד זה מבחין הוא בדרגת הקדושה בין תורה לנביאים. עליונה בדרגת הקדושה היא התורה, "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (כ"ד, כג). את התורה, ורק אותה, הוא מזהה עם החכמה האלהית, ראש ברואי אלהים, השוכנת במרומים, שנתנה לישראל לנחלה ב"ספר ברית אל עליון" (שם, א—כט; עיין גם א' א ואילך, ביחוד פסוק ה' י"ז, י"א). מובן מאליה, שהתורה נתנה חתומה לעד בידי משה. בן-סירא יודע סדר "נביאים אחרונים" כחטיבה אחת. הוא מזכיר על הסדר את ישעיהו (א'—ס"ו), ירמיהו, יחזקאל ואת "שנים עשר הנביאים" (מ"ד—מ"ט). על חמשה עשר הספרים האלה לא נוסף אחר כך עוד שום ספר. זאת אומרת, שבזמנו של בן סירא, בראשית המאה השנייה ובסוף המאה השלישית לפני ספה"ג, כבר היו "נביאים" חתומים. בן סירא רומז גם על ס' תהלים, משלי, שיר השירים, איוב, עזרא ונחמיה. אבל את דניאל וחבריו ואת מרדכי ואסתר אין הוא מזכיר. גם מזה יש ללמוד, שחתימת "כתובים" מאוחרת לחתימת "נביאים".

תורה ונביאים כחטיבה אידיאולוגית אחת

במקרא עצמו יש עדות רק על גבוש וחתימת ספר התורה בימי עזרא בנודח'—י'. באותו הזמן הנביאים עוד לא נאספו ולא נעשו חלק מ"כתבי הקודש". מלאכי התנבא אחרי הכנסת הגדולה. באספות העממיות בתשרי של שנת הכנסת הגדולה קוראים בתורה (שם), אבל לא נזכרה קריאה בנביאים. אולם אין ספק, שליקוט ספרי נביאים ראשונים ואחרונים וקידושם וחיתומם הם המשך ישר לגבוש ספר התורה. ספרי ת"נ נוצרו במפעל-יצירה אחד, וספרים אלה יש לראות ראייה "סינאופטית". הם חטיבה אידיאולוגית אחת, נפרדה מאותם ספרי ה"כתובים", שהיו קיימים באותה שעה.

מגבש ת"נ הוא בנין ספרותי עצום אחד, הכולל את חשבון-הנפש של האומה. האידיאה של המגבש היא: גורלו של עם ישראל בין העמים, של עם ה' בין העמים האליליים. כאן כלול הסבר למאורע היסטורי אשר לא יאמן: לחורבן, לנצחון השלם של העולם האלילי על ישראל. כאן כתב-אשמה נגד

ביחס לספריו של שלמה לא נחמה, אם נזכור את מאמרם, שנקשו לסנות את שלמה עם המלכים, שאין להם חלק לעולם הבא (מנהדרין קר, ע"ב).

ישראל, כאן תיאודיצייה, צידוק הדין. זהו ספור היסטורי פרגמטי על גורל עם ישראל מראשיתו ועד חורבנו, ועם הספור הזה נתנו גם ה„תעודות“ המאשרות אותו: חוקי התורה ותוכחות הנביאים.

התורה כוללת את הספור על אבות העולם, על בחירת האבות, על התכנית האלהית להקים מהם עם קדוש בתוך עולם שקוע באלילות, ליסד בקרבם את מלכות האלהים עלי אדמות. היא מספרת על התהוות עם ישראל, על גאולתו ממצרים, על מתן תורה, על התכוננות העם לרשת את ארץ כנען המובטחת לאבות. אולם ברור, שחשבוֹן־הנפש של האומה בדור שלאחרי החורבן ובתקופת הזעם לא היה יכול להסתיים כאן. אדרבה, זו היתה רק ההתחלה, המבוא. שאלת־החיים שלה היתה דוקא השאלה, איך ירדה מן השיא ההוא והגיעה עד הלום; איך נעשו „עבדים“ על הארץ, אשר נתן אלהים לאבר־תיהם (נח' ט', לו). ואת התשובה על שאלה זו מצאו בהמשך: בנביאים ראשונים ואחרונים.

„נביאים“ כוללים את הספור על הגשמת התכנית האלהית ועל כשלונה — באשמת ישראל. אלהים אמנם הנחיל לישראל את הארץ המובטחה, נתן לו את הנצחון על אויביו, הקים לו מלכות, שהגיעה לשיא של גבורה בימי דוד ולשיא של תפארת בימי שלמה, השרה עליו את רוחו והקים לו נביאים בכל דור. אבל ישראל הפך ברית, בגד באל חי ועבד אלהי נכר, עץ ואבן. הוא חלל את בחירתו וקדושתו והיה כגויים. אלהים שלח אליו את נביאיו להעיד בו ולהשיבו מדרכו. אבל — לשוא. ישראל הקשה ערפו ולא שמע. אז שלח בו אלהים את זעם אפו, לקח ממנו כל מה שנתן לו, הכניע אותו מפני הגויים, הגלה אותו מעל אדמתו, החריב את עיר בחירתו ושרף את מקדשו. עם הספור הזה נתנה עדות נביאי הדורות כמו שיצאה מפיהם וגרשמה בספריהם, החל מימי ירבעם בן יואש — סמוך לחורבן מלכות אפרים, מ ע מ ו ס ואילך. הספור מגיע (בס' מלכים) עד החורבן — עד הפרובלמה המרכזית של ההיסטוריה סופיה המקראית. ספרי הנביאים מגיעים עד ראשית בית שני. יש' מ'—ס"ו נכלל בגוש זה ממילא, משום שפרקים אלו נצטרפו, מסבה לא ידועה, ליש' א'—ל"ט. אולם מאחר שקמו עוד בראשית בית שני נביאים־שליחים נאמנים, שהמשיכו את תוכחת הנביאים הראשונים, הכלילו גם את דבריהם בגוש זה. ואולי פעלה השאיפה לקיים לדורות אישור נבואי לבית שני ולפולחנו.

בוידי' של הכנסת הגדולה בנח' ט' משתקפים הרהורי לבה של האומה באותה תקופה. ובידידי זה המשמש מבוא לאמנה על התורה נתנה לנו תכנית פעולה הספרותית של התקופה על מצע חשבוֹן־הנפש של האומה כפי שעלה אז במחשבה. זוהי תכנית תורה ונביאים ראשונים ואחרונים.

זוהי סקירה על המסופר בת"נ למן הראשית ועד זמנם: בריאת העולם (ו), ברית האבות (ז—ח), יציאת מצרים (ט—יב), מתן תורה (יג—יד), ירושת הארץ (כב—כה), מרי ישראל (כו), שליחת הנביאים (כו, כט, ל), החורבן והגלות (ל: "ותתנם ביד עמי הארצות"), העבדות הנמשכת (לו—לז). הדור ההוא גבש וחתם את התורה, ועליה כרת ברית חדשה. אבל הסבר לקורות האומה הוא מצא בספרות על התקופה שלאחרי התורה — באותה הספרות, שנתגבשה ב"נביאים". הוידי מעיד, שאותו הזמן ראה תורה ונביאים כפרשה אחת. התוצאות ההיסטוריות של בחירת ישראל ומתן תורה נגולו כפרשה ריאלית ב"נביאים". בהם הלך המר, ובהם האור הגנוז של תקות הגאולה. "נביאים" הם השלמה הכרחית והסבר היסטוריוני לתורה. אין ספק, שמיד אחרי שנכתרה הברית על התורה נתנו חכמי הדור ההוא דעתם על לקוטם של "נביאים", שוידי הכנסת הגדולה כבר צירף אותם — באידיאה — לתורה ושמש באמת מבוא גם להם.

אפים של הכתובים

ולעומת זה לא הקיף חשבון־הנפש הגדול, שמצא את בטויו וסמלו בת"נ, את ספרות ה"כתובים". ס' אסתר, דניאל, עזרא, נחמיה כוללים מאורעות שלאחרי החורבן. וגם אין אנו יודעים מה מהם היה קיים בשעה שמפעל ת"נ, ברובו המכריע ספרות עתיקה, עלה במחשבה. ס' דברי הימים היה חדש, וכנראה לא הספיק עוד לבצר לו מקום במעלת כתבי הקודש. ואפשר, שהספר עוד לא היה בשעה שתכנית ת"נ עלתה במחשבה. ואילו גופם של "כתובים" — הספרות החכמתית והמזמורית היא הויה בפני עצמה, שהיא מחוץ לתחום חשבון־הנפש הלאומי. בספרות החכמה (משלי, איוב, קהלת) לא נזכרה ולא נפקדה שאלת גורלו ההיסטורי של ישראל, וכמעט שלא נזכר בה שם ישראל בכלל. אולם אף בס' תהלים אין חשבון־הנפש הלאומי תופס מקום ניכר. לא נזכרה שם האידיאה של יום־דין הצפוי לישראל, ואין שם דרישת תשובה כדי להדיח את הרעה². החורבן נזכר בקל"ז (ולדעת אחרים, גם בע"ד, ע"ט ועוד). לפי דעה רווחת, יש בספר הרבה מזמורים על מאורעות ימי בית שני. אבל התפיסה האידיאולוגית של החורבן השלטת בת"נ כמעט שלא באה כאן לידי בטוי.

ולפיכך נתבטאה השאיפה לאסוף מנחלת העבר את דבר האלהים לישראל, את מצותו ואת עדותיו ותוכחתו, לספר לדור אחרון את הגשמת דבר

² עיין למעלה, כרך ב', ע' 676 — 677.

האלהים בישראל וקורותיו, את פרשת החסד הנפלא והועם המחריר, למען ילמדו וימצאו את דרך התשובה והגאולה, בראש וראשונה בלקוט ספרות ת"נ. היו עוד מגילות עתיקות, שגם הן נחשבו ליצירת רוח הקודש. אבל אלה לא היו מסוג תורה ונבואה (נבואה שליחית), ולא היה להן מקום במגבש ת"נ ותכנו האידיאולוגי המיוחד. הללו היו "כתובים", שנשארו מחלקה לא חתומה, שנחתמה רק כעבור כמה דורות.

הרכבת תורה ונביאים

לקוט "נביאים" היה, כנראה, מבצע קל מלקוט מגילות התורה. את סדרי החוקים אספו כמו שהם, אבנים שלמות. אבל את החומר הספורי שבתורה הוכרחו לסדר בהמשך הרמוניסטי. הספר האחד נוצר רק עתה. ואילו ב"נביאים" נאספו ספרים שלמים, חבורים עתיקים כמו שהם. ההיסטוריה הפרגמטית של תקופת החורבן (מימי חלוקת המלוכה ואילך) נתנה בס' מלכים, שהורכב ממקורות שונים, שהמחבר מסמן במפורש חלק מהם. קורות תקופת הגבורה והתפארת הושלמו על ידי חבורים עתיקים: ס' יהושע, שופטים ושמואל. כל ארבעת הספרים — אנונימיים. הספרות הנבואית היתה יצירת אישים ונשתמרה ברובה המכריע במגילות, ששם מחבריהן נקרא עליהן. גם מגילות אלה נלקטו אבנים שלמות. לא "עבדו" אותן, לא התאימו אותן למאורעות, לא הבליעו בהן נבואות לאחר מעשה, ועל הכל — לא קצרו אותן ולא העמידו אותן על תמציתן. וכך קרה הנס הגדול, שבמגבש ת"נ נשתמרו זו ליד זו שתי היסטוריוסופיות שונות: של תנ"ר, המסבירה את החורבן מתוך הגורם הדתי-הפולחני בלבד, ושל נ"א, המסבירה את החורבן מתוך הגורם הדתי והמוסרי-הסוציאלי. לא נעשה נסיון "הרמוניסטי", והתחומים לא נטשטשו ולא נתערבבו. מתוך ס' ד"ה, עז', נח' יש ודאי ללמוד, שההשקפה של תנ"ר היא שהיתה הקרובה ללבם של החוגים, שגבשו וערכו את כתבי הקודש. אבל מכיון שאספו את מגילות הנביאים אבנים שלמות, נשתמרה תורתם שלמה, כמו שהיא.

הקושי הגדול ביותר של עורכי הספרות הנבואית היתה בודאי הברירה: מה לכנס ומה להשאיר מבחוץ? מכיון שס' מלכים אינו מספר כלום על הנביאים הקלסיים חוץ מישעיהו, אין אנו יכולים לדעת מה לא נשתמר. אבל בלי ספק נלקט וגקבע בכתבי הקודש רק חלק מן הספרות הנבואית. בחינת ספרי הנביאים המקראיים מראה, שבכל אחד מהם, גם במגילות הקטנות, מופיע משהו חדש, כל אחד מהם הוא "תעודה" של פעולת הרוח. בכל אחד מהם בקע אור גדול, או, לפחות, נצנץ ניצוץ, שמשך את העין והפליא את הלב. במלק-

סדורים בסדר כרונולוגי⁴. וכן כמעט כל שנים עשר הספרים הקטנים: הושע, עמוס, יונה (מימי ירבעם בן יואש), מיכה וכו' עד מלאכי. הסדר הוא: אשור, בבל, פרס. בפרטים היו לעורכים, כנראה, טעמי סדור משלהם, אבל אין זה מזיז ממקומה את התכנית הכרונולוגית.

תורה ונביאים ראשונים

דעה רווחת היא, שספרי תנ"ך היוו בשלב קדום חבור היסטורי אחד שכלל את ההיסטוריה מבריאת העולם עד תקופת המלכים. ביחוד — שהאס"ר כולה המשנה-תורתית עבדה כל ספרי תנ"ך עבוד משנה-תורתי ויצרה „ספר היסטורי משנה-תורתי“ אחיד מבראשית עד מלכים. על דעה זו כבר עמדנו למעלה⁵. ראינו, שאין שום עבוד משנה-תורתי לא בבר—במ' ולא ביהושע, שופ', שמואל. הספרים האלה לא היו מעולם חבור אחיד. רק כנוסם בסדרה אחת, סדרה של כתבי הקודש, יחד עם נביאים אחרונים, עשתה אותם חבור אחד, שהורכב מתוך אידיאה אחת: מתוך הפרובלמה של החורבן. התקופה שלנו היא שיצרה את ההיסטוריה האחידה הזאת. אולם פעולה זו של מסדרי כתבי הקודש בימי עזרא ואחריו היתה פעולה של כנוס ולא של עבוד. הופעת ס' דברים בימי יאשיהו גרמה לעבוד המקורות ההיסטוריים ברוח ס' דברים — בס' מלכים. אבל עבוד כה נ"י ברוח ס"כ, של החומר החוקי או ההיסטורי לא היה. יש ב„נביאים“ ספר היסטורי משנה-תורתי (ס' מלכים), אבל אין ספר היסטורי כהני. ספר כזה נוצר אחרי חתימת נביאים ונתקבל רק לתוך הכתובים (דברי הימים). על טיב העבוד המאוחר הזה נעמוד להלן.

⁴ זהו, כמוכח, גם סדרו של בן סירא. ואילו הכרייתא בכנא כתרא יד, ע"כ מונה: ירמיה ויחזקאל, ישעיה ושנים עשר. התלמוד כבר התקשה בסדר מופלא זה. אלא שהוא נוח לו טעם משונה ומפולפל. שאלה היא, אם זהו כאמת הסדר הראשוני. אבל בכל אופן נראה, שגם לסדר זה יש נימוק היסטורי. מכיון שיש שתי סדרות של נביאים (שלשה ספרים גדולים ושנים עשר קטנים), הרי יש סגם חכמי כשורת הסדר ההיסטורי. אולם סגם זה השתדל להקטין. ירמיה ויחזקאל נמנו תחלה, ולפי סדרם. ואילו ישעיה נסמך אל הושע ועמוס, שגם הם נכחו בימי עזריהו. ישעיה והושע הם כמעט שווים בכותרת. עם ישעיה מתחילה איפוא שורת הסדר ההיסטורי של שלשה עשר הנביאים עד מלאכי.

⁵ עיין כרך א', ע' 74—75; כרך ב', ע' 355—362.

זמן כנוס נביאים. התהוות הכתובים

מכיון שמש' נחמיה עד ספרי החשמונאים לא נשתמר בידנו שום ספר-קורות, אין בידנו ממילא גם שום ידיעה ישירה על כנוסם וחתימתם של „נביאים“. אבל מכיון שבכל „נביאים“ אין שום רמז למפלת מלכות פרס כמציאות היסטורית ולמעבר המלכות ליון, יש להניח, ש„נביאים“ נחתמו במחצית הראשונה של המאה הרביעית. ס' דברי הימים נתחבר גם הוא בלי ספק עוד בתקופה הפרסית. אבל אם ספר זה לא דחה מפניו את שמואל—מלכים ולא נקבע במקומם, אין זה אלא מפני שבשעת הופעתו כבר היו הספרים האלה קבועים בקנון, ואי אפשר היה להזיזם ממקומם. תנ"ך כבר היו חותמים איפוא לפני הופעת ס' דברי הימים.

בתקופה שלנו נתרקמו רוב הספרים של ה„כתובים“. היו ביניהם ספרים עתיקים, כגון איוב, רות, איכה, היו ספרים, שעדיין היו קיימים ילקוטים ילקוטים, כגון תהלים ומשלי. היו ספרים, שנתחברו בתקופה שלנו, כגון אסתר ודניאל. הכתובים לא היו מגבש קבוע וחיתום. הם כללו ספרים, שבלי ספק היו קודש, כגון ילקוטי המזמורים. אבל בכלל „כתובים“ היו גם ספרים, שהיו יקרים בעיני האומה, אף-על-פי שהגיעו למעלה של קדושה רק בהמשך הזמנים. מסוג זה היתה, כנראה, ספרות החכמה, שהיה בה גם יסוד חילוני.

ס' תהלים

בימי בית שני נעשתה שירת הלויים, כמו שראינו, כבר בימי הכנסת הגדולה יסוד מיסודות הפולחן המקדשי, והכהונה הוכרחה להכיר בו. תמורה זו הולידה בלי ספק את השאיפה לגבש את ספרות המזמורים העתיקה, ללקט אותה וליצור ילקוט מזמורים, שבאה ההסכמה על קדושתו. סייע לכך גם הצורך של עבודת בית הכנסת בסדרה של מזמורים מוסכמים, שאפשר להכליל אותם דרך קבע בעבודת בית הכנסת. מתוך כך נוצר ס' תהלים. רובם המכריע של המזמורים האלה היו עתיקים. בימי בית שני נלקטו תחלה ילקוטים ילקוטים ואחר כך נתאחדו לספר אחד. במזמורים אלה יש מעט מוטיבים מימי בית שני. בשעת עריכת הספר אולי נוספו פה ושם מלים אחדות המביעות משאלות זמן מאוחר. המלים הספורות על קבוץ נדחי ישראל הן אולי מן העבוד הזה. כבר ראינו, שאין בס' תהלים שום „מזמורים חשמונאים“. אין בו שום זכר למלכות יון. אין בו שום דבר המכריח אותנו לקבוע את זמן חבורו אחרי תקופת פרס.

ספרות החכמה

ספרות החכמה המקראית כולה שמרה על אפיה ה"אוניברסלי" הראי-
שוני ולא קלטה שום מוטיב ישראלי-מיוחד. על זה כבר עמדנו בפרוטרוט
למעלה. לא נפקדה שום מצוה ישראלית, לא מוסרית ולא פולחנית. אף הפול-
מוס המקראי נגד האלילות, שהוא לפי אפיו ענין חכמתי, לא נקלט בחכמה
המקראית. מוטיב זה אנו מוצאים רק בספרות החכמה החיצונית (בחכמת
שלמה ועוד). ספרות החכמה לא קבלה השפעה מן התורה, ושלטונה בחיים לא
נכר בה. זה מראה על קדמותה. רק החל מס' בן סירא החכמה מתחילה קולטת
מוטיבים ישראליים-מיוחדים, ובספרות התלמודית היא כבר "מיהדת" לגמרי.
אף בס' קהלת המאוחר החכמה היא עדיין "אוניברסלית". יש איפוא לשער,
שכל שלשת ספרי החכמה המקראיים נתגבשו לפני זמנו של בן סירא. ס' איוב
היה מיסודו חבור אחד. ס' משלי הורכב מקבצים שונים. אין בו שום דבר מן
החכמה היוונית, ואין כל יסוד לקבוע את זמן התגבשותו האחרונה אחרי
תקופת פרס. יש להגות, שס' איוב הגיע למעלה של קדושה לפני שהגיעו לכך
ספרי החכמה האחרים. גרמה לכך לא רק רוממותו הפיזית והרעיונית אלא
ודאי גם רקעו השמימי והיסוד ההתגלותי שבו. ואמנם, לא נמצא מי שפקק
מעולם בקדושת הספר, וחז"ל אף יחסו אותו למשה עצמו. הספרים האחרים
נשארו זמן רב "על הגבול".

יהדות הגולה יצרה בראשית התקופה הפרסית את המרכז הדתי-
הלאומי ב"מדינת" יהודה. זרובבל, יהושע, עזרא, נחמיה באו מן הגולה. לגולה
יש חלק רב גם ביצירה הספרותית-הדתית של התקופה. מן הגולה בא עזרא,
וספר התורה בידו. סימן גדול הוא, שלשון הגולה, הארמית, חודרת בזמן זה
לתוך הספרות היהודית. על יצירת הגולה בתקופה זו יש לחשוב את דנ' א—י
ואת חג הפורים עם מגילת החג.

2. ספורי ספר דניאל⁶

בין ספר הספורים לספר החזונו

דעה מוסכמת היא במדע המקראי של זמננו, שס' דניאל נתחבר בימי
גזרות אנטיוכוס, בראשית המרד החשמונאי, בערך בשנת 165 לפני ספירת
הנוצרים. לפי ספורי הספר ולפי מסגרתו הכרונולוגית חי דניאל בבבל בימי

⁶ על ספורי ס' דניאל עיין גם למעלה, ע' 405—408.

מלכות כשדים ובראשית מלכות פרס, בימי נבוכדנצר ובלשאצר, בנו או בן־בנו, ובימי דריוש המדי וכורש הפרסי. לפי המסורת של חז"ל נתחבר הספר בידי „אנשי כנסת הגדולה“, זאת אומרת, לפי חשבונם — בראשית בית שני. אולם בחינת הרקע ההיסטורי של הספר אינה מאשרת מסורת זו. הידיעות על תולדות בבל ופרס, שאנו מוצאים בס' דניאל, הן אגדיות ומעורפלות. באמת לא היה בלשאצר לא בנו ולא בן בנו של נבוכדנצר, אלא בנו של נבונאיד, המלך האחרון של בבל. בלשאצר היה שר צבא, אבל לא היה מלך. את מלכות כשדים לא נחל „דריוש המדי“. כבש אותה כורש, והוא היה המלך הראשון של מלכות העולם הפרסית. דריוש המדי, שקדם לכורש, הוא דמות אגדית. וכן בשאר הפרטים. ולעומת זה אנו מוצאים בס' דניאל ידיעה מדויקת של תולדות מלכות יון. אנו מוצאים כאן ביחוד הרבה פרטים מדויקים על מאורעות זמנו של אנטיוכוס, אנו מוצאים תיאור נאמן של אנטיוכוס עצמו ופרשת גורותיו. מזה מתחייבת המסקנה, שזמן חבור הספר הוא זמנו של אנטיוכוס.

אולם שאלה היא, אם כל הספר מוצאו מימי אנטיוכוס. כי ס' דניאל מורכב משני חלקים: הפרקים א'—ו' הם ספר של ספורים, והפרקים ז'—ב הם ספר של חזונות. הספר הראשון מספר על קורות דניאל ורעיו ומדבר עליהם בגוף שלישי. בספר השני דניאל עצמו מספר בגוף ראשון על המראות שראה ועל הרזים, שנגלו לו. ידיעות היסטוריות על זמן אנטיוכוס אנו מוצאים רק בספר החזונות ולא בספורים. ולפיכך שאלה היא, אם יש לאחר גם את הספורים עד לימי אנטיוכוס. בשעתו כבר הביע אייכ הורן (בשנת 1825) את הדעה, שאת סדרת הספורים יש לראות כיצירה בפני עצמה, נפרדה מספר החזונות. מאז ועד עתה השאלה שנויה במחלוקת. אולם נראה, שבזמן האחרון גוברת והולכת ההכרה, שספר הספורים הוא ספר קדום יותר, אלא שבפרטים החוקרים המקדימים את הספורים, אף הם חולקים זה על זה. החוקרים הטוענים, שהספר הוא אחיד ושהוא כולו מאוחר, מראים על נקודות־מגע מסוימות, שיש בין שני חלקיו. ואמנם, יש נקודות־מגע. הדמות של דניאל היא אחת ביסודה בשני חלקי הספר, אף־על־פי שבא־ר' דניאל הוא פותר חלומות ומגלה רזים, ובז־ב הוא חוזה, וכן משותפות הטעויות ההיסטוריות⁷. אבל ההבדל שבין א'—ו' ובין ז'—ב הוא גדול כל

⁷ דבר זה טענים רולי, Darius, ע' 176—178. הוא חושב, שמכאן ראיה לאחידות הספר. אבל שני חלקי הספר נוצרו כחוג, שטפח מסורת על דניאל. וכחוג זה חיו רווחים דמויים משותפים. ואין מכאן ראיה, ששני החלקים לא נוצרו כומנים שונים.

כך, שאין להניח, ששני החלקים נוצרו בזמן אחד. אין ספק, שהספורים דבר אין להם עם תקופת אנטיוכוס, ויש לשער, שנתרקמו בסוף תקופת פרס (או בראשית תקופת יון).

הטוענים לאחידות הספר משתדלים להטעים, שיש דמיון בין תיאורי מלכי בבל ופרס וגזירותיהם בספר הספורים (ג': נבוכדנצר המשליך את חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש; ה': בלשאצר המעז פניו ומחלל את כלי המקדש; ו': דריוש המשליך את דניאל לגוב האריות) ובין תיאור אנטיוכוס וגזירותיו בספר החזונות. גם כאן וגם כאן יש רדיפות דתיות ומובעת האדיאיה של מסירות הנפש על קידוש השם. ובאמת יש תג של דמיון, וזה מסביר את אחד שני הספרים לספר אחד. אבל ההבדל בין שני הספרים הוא בכל זאת יסודי, ואין להניח, שנוצרו באוירה היסטורית אחת. הדמיונות שמגיני האחידות מוצאים כאן, הם שטחיים ביותר.⁸

בספר הספורים מופיעים כגבורים שלשה מלכים אליילים: נבוכדנצר, בלשאצר, דריוש המדי. בז"ב הם אינם מופיעים יותר כדמויות אישיות. רקע הספורים הם חיי היהדות בגולה, יותר נכון: מעמד השרים מזרע היהודים בחצרות מלכי הגויים. רקע החזונות הם חיי העם בארץ ישראל תחת יד מלכים נכרים.

בספר הספורים אין אוירה של רדיפות דתיות. אין היהודים נרדפים, "בחרב ובלהבה בשבי ובבזה" (י"א, לג). שלשת המלכים צוירו בצבעים די ורודים. לא נחשב לנבוכדנצר לחטא, שהחריב את ירושלים ושרף את בית המקדש — מה שהיה מזכיר קצת את מעשי אנטיוכוס. גם הוא גם דריוש הם סוף סוף מלכי חסד. נבוכדנצר ודריוש אינם נלחמים ביהדות ואינם רוצים להכריח את היהודים לשנות, "זמנין ודת" (ז', כה). דניאל ורעיו אינם רוצים להתגאל, "בפתג המלך". שר הסריסים ירא, שהמלך יראה,

⁸ על הוויכוח האלה של המסופר בדני' ב'—ו' עם מאורעות ימי אנטיוכוס עיין: שירר, *Geschichte*, III, 264 (שלשת המלכים אינם אלא אנטיוכוס אפיפנס!); פפייסר, מכוא, ע' 762; רולי, *Unity*, ע' 264—266 (עיין הבקורת השנונה של גינזברג, *Composition*, ע' 255 ואילך). לי נראה, שרולי מניע לשיא כמה שהוא אומר על פרק ו': בימי אנטיוכוס היו יהודים מרשיעים כרית, שהסיתו את המלך הרשע ביהודים הנאמנים, וזה נרסו בו, שבו השרים-הגויים מסיחים את המלך הצדיק בדניאל! בהערה 1 לע' 266 רולי מכליש את ההבדל הטוטלי בין דריוש המרי לאנטיוכוס. אבל אין זה מפריע לו להאמין בכל מדרש-הרסומים הזה. בעקבות רולי הולך פרוסט, *Apocalyptic*, ע' 178 ואילך.

שפני ילדי היהודים רעות, והוא יטיל את האשמה עליו. אבל הוא מסכים לתת להם אוכל מיוחד, והכל עולה יפה (א', ו—טז). אין כוונה להאכיל אותם את פת־בג המלך כדי להעביר אותם על דתם. בספורים בג' ובר' מסופר רק על מקרי התנגשות ארעיים בין פקידות המלכים ובין דתם של יהודים. נבוכדנצר דורש מן השרים מכל האומות המשתתפים בחנוכת הפסל, שהקים בבקעת־דורא, להשתחוות באותה שעה לפסל. שלשת השרים היהודים אינם מקיימים את פקודתו (ג'). אין זו גזרה מתמדת, וכל שכן שאין כאן איסור של דת היהודים. המלך אינו יודע, לפי כלל הספור, שפקודתו מתנגדת לדת היהודים, ובכל אופן אין היא מכוונת נגדה. „גברין כשדאין“ מנצלים את הענין כדי להפיל את השרים היהודים. גם פקודת דריוש המדי (ו') אינה יכולה להחשב לרדיפת דת ישראל. היא פרי קנאת השרים בדניאל, והללו מתכוונים רק להנקם בו. הפקודה היא רק זמנית — לשלשים יום; היא כללית: כל יושבי מלכות פרס חייבים להתפלל במשך שלשים יום רק למלך; אין היא מכוונת נגד דת היהודים. מלבד זה לא נפגע על ידי פקודות אלה העם היהודי בהמוניו כלל וכלל. נפגעו רק ארבעת השרים הגבוהים: דניאל וחבריו. המוני העם היהודי לא נזכרו בספורים אלה כלל. ואילו גזרות אנטיוכוס, לפי ספר החזונות, מכוונות רק נגד דת ישראל (ז', כא, כה; ח', י—יד, כה; ט', כו—כו; י"א, לא—לט), והן פוגעות בעם היהודי (ז', כא, כה; ח', כד). ואמנם, רדיפת אנטיוכוס היתה רדיפה המונית, וזה היה אפייני לה.

כמו כן אין בספורים שום תיאור של סבל ויסורים על קידוש השם — מה שהרעיש כל כך את הלבבות בימי אנטיוכוס. דניאל ורעיו אינם רוצים לאכול מפת־בג המלך, והם מצליחים: מראיהם טוב, והם בריאי בשר משאר הילדים. חנניה מישאל ועזריה מושלכים לכבשן, והאש אינה שלטת בהם. דניאל מושלך לגוב האריות, והאריות אינם טורפים אותו. אין לשער שספורים כאלה נוצרו בימי אנטיוכוס — בימי הריגות אכזריות של אנשים, נשים וטף. לזמן זה אפייניים הספורים על אלעזר הסופר ועל האשה ושבעת בניה (חשמ"ב ו', יח—ז', מא), שבהם מתוארים ענויים אכזריים ביותר ואומץ לב לשאת אותם. ואילו תכלית הספורים בס' דניאל היא לא לתאר תקופה של סבל אלא לרומם את גבוריהם ולהטעים את גבורתם ונכונותם לקדש את השם. מסופר על סכנה שהיתה צפויה ליחידים, לשרים יהודים, ושזכו להנצל ממנה בלא פגע. הרקע הוא: עריצות המלכים ונכלי השרים. לפי הספור בב', סכנה צפויה לכל חכמי בבל, ודניאל מציל את כולם. המגמה לפאר את גבורי הספורים משרי היהודים מושרשת במגמה לפאר

ולרומם את אלהי ישראל, לפארו לעיני הגויים ומלכיהם. כל שלשת המלכים מעריצים את דניאל או את חבריו ומרוממים את אלהיהם. מן המגמה הזאת נובע תיאור שלשת המלכים כמלכי חסד. נבוכדנצר מסומל בסמל עץ גדול וענף הנותן מזון וצל לכל חי (ד, ז ואילך). אין בו חטא אלא זה, שלבו גא על כבוד מלכותו (ד, כו ואילך). אין לגביו דרישה מוסרית אלא זה, שיתן צדקה לעניים (שם, כד). בלשאצר שומע חזות נוראה מפני דניאל, אבל הוא שומע אותה בכניעה. הוא נותן לדניאל מה שהבטיח, ובלייל הריגתו הוא עושה את נביא הקץ שליט במלכותו (ה, כט—ל). דריש המדי הוא ידיד דניאל ומאמין גדול באלהיו. נכלי השרים מכריחים אותו להשליך את דניאל לגוב האריות. אבל אחר כך הוא משליך את אויבי דניאל לאותו הגוב (ו).

זאת אומרת, שבספר הספורים היהדות היא לא דת נרדפת. אין איש יכול לגרום רעה כל שהיא לנאמניה. הפוגעים בה נענשים מיד. מלכיהעולם האליליים אף מרוממים את אלהיה. ואילו בספר החזונות היהדות היא דת נרדפת. היא נתונה למרמס, קדשיה מחוללים, מאמיניה נהרגים. אמנם, היא עתידה לנצח. אבל הנצחון הוא בעתיד, בעת "קץ", קרוב או רחוק. ברור כיום, שבספר הספורים אין שום דבר המשקף במשהו את דמותו של אנטיוכוס ואת מאורעות זמנו.

פרק ב'

בספורי ס' דניאל לא נזכרה בשום מקום מלכות יון במפורש. בין הספורים האלה יש רק ספור אסכטולוגי אחד: הוא הספור על חלום הצלם של נבוכדנצר בפרק ב'. בספור זה מופיע בפעם הראשונה בספרות היהודית הדמוי של "ארבע מלכויות", שהוא דמוי שליט באסכטולוגיה היהודית המאורחית. ורק בספור זה יש מוצאים רמז למלכות יון. אבל שאלה היא, אם זה נכון. לפי הספור בפרק ב' נבוכדנצר רואה בחלומו צלם גדול ונורא למראה. ראשו זהב, חזהו כסף, מעיו נחושת, שוקיו ברזל, ורגליו תערובת של ברזל וחרס. בחלומו ראה המלך והנה נגזרה אבן מן ההר והכתה ברגלי הצלם ושברה אותו, הצלם נשבר לרסיסים, ולא נשאר ממנו דבר. והאבן גדלה והיתה להר גדול ומלאה את כל הארץ. דניאל פותר: ארבעת חלקי הצלם לארבע מתכותיו ארבע מלכויות הן. ראש הזהב הוא מלכות נבוכדנצר. אחריו תקום מלכות נמוכה ממלכותו — של כסף. ואחרי כן תקום מלכות של נחושת, שתשלוט בכל הארץ. ומלכות רביעית תקום, חזקה כברזל, והיא תרוצץ את הכל כברזל הזה המרצץ הכל. ואת תערובת הברזל והחרס ברגלי הצלם הוא פותר כסמל משולש: המלכות הזאת תהיה "מלכות חלוקה" ("מלכו פליגה") :

היא תהיה קצתה חזקה כברזל וקצתה שבירה כחרס; שליטיה יתערבו זה בזה. אבל לא יתמוגו, כברזל, שאינו מתערב בחרס. ובימי המלכים האלה יקים אלהי השמים מלכות חדשה, נצחית, שתשבור את כל המלכויות האלה — זה פשר האבן, שנגזרה מן ההר.

בין פרק זה ובין פרק ז' יש דמיון מסויים. בשני הפרקים מדובר על ארבע „מלכויות“; בשניהם מבושרת מלכות האלהים שלאחרית הימים. אבל ההבדלים הם יסודיים. בפרק ז' המלכות האחרונה מתקוממת לאלהים ורודפת את עם ישראל ואת דתו. בפרק ב' אין זכר לזה. בפרק ז' ארבע „מלכויות“ מסומלות בארבע חיות העולות מן הים. בב' ארבע „מלכויות“ מסומלות בארבעת חלקי הצלם. בו' הסמלים חיים ופועלים על בימת החזון. בב' הסמל הוא דומם. בו' יש לכל „מלכות“ סמל מיוחד. בב' כל הארבע מסומלות בסמל אחד. בו' יש בית דין שלמעלה, והוא דן את „החיות“ להריגה. בב' אבן נתזת, הסמל נשבר, כל ה„מלכויות“ נופלות בבת אחת. השאלה היא, מה טיבן של ה„מלכויות“ והאם ה„מלכויות“ של ב' הן הן המלכויות של ז'?

רק בב' מפורשת מיהותה של המלכות הראשונה: מלכות נבוכדנצר. אבל שאלה היא מי הן שלש האחרונות. בו' לא נתפרשה גם מיהותה של הראשונה, וכולן מוטלות בספק. הדעה הרווחת ביותר היא, שבשני הפרקים הכוונה לאותן המלכויות. והמלכויות הן: בבל, מדי, פרס, יון. על שאלת ז' לא נעמוד כאן. שאלתנו כאן היא: האם נכון הסבר זה לפרק ב'?

חידת הסמל האחד

קודם כל מוזר ביותר, שבפרק ב' כל ארבע ה„מלכויות“ הבאות זו אחרי זו מסומלות בסמל אחד. שהרי לפי זה כולן קיימות יחד עד שבירת הצלם, כלומר: עד סוף המלכות הרביעית⁹. אין לסלק זרות זו על-ידי ההסבר הפור ליטי, שעוד בזמן מאוחר היו קיימים שרידים למלכות מדי ופרס בצורת חבלים אבטונומיים מסוימים או שמלכות בית סלבקוס היתה „בבלית“ בשנים מסוימות¹⁰. כל ארבעת חלקי הצלם מסמלים מלכות עולם, שלטון בכפה.

⁹ בקושי זה הרגישו זה כבר, עיין היציג, ביאורו לדניאל, ע' 16.

¹⁰ עיין גינזברג, Daniel, ע' 7 ואילך: בתקופה היוונית קיימת היתה מדי האמפּוּרֵסִית וקיימת היתה פרס — שתיהן פחות או יותר אבטונומיות. וכן יש מקום לדבר על מלכות בבל לסירוגין בימי סלבקוס הראשון ובימי אנטיוכוס הראשון, בין 307 ובין 301, ובין 292 ובין 261. גינזברג סבור, שפרק ב' הוא לפני-אפּוּסִיני, אבל — מן התקופה היוונית, לא מלאחר 261. הוא סביא ראייה מדג' ב', מן, הפכנה את האל כננוי

11 דניאל, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.
12 Daniel, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.
13 (The Theory of the Four Monarchies, Classical Philology, 1940, 1-21)
14 חסדאי, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.
15 דניאל, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.
16 דניאל, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.
17 דניאל, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.
18 דניאל, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.
19 דניאל, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.
20 דניאל, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.
21 דניאל, ד' 144, 8-6, ד' 144 ודניאל.

ԿԱՌԱՐԱՆ ՀԳՀԼ ՌԳՈՒ ՀՈՂԿԱՆՈՒՄ՝
 ՔՀ ԼԵ, Է, ՊԱՐԼԱՆ ՀԱՄԱՐ ԸԼ ԽՈԴԻՑԱՆ ՄԱՀԳՐԱՆ ԼԻՃԱ՝ ԸԼ ՊԱՌՏԱԾ ԵՐԵԱՆ Խ՝ ՊՈԼ
 ՄԱՆ ՔՄԻՎ՝ ԼԻՃԱ ՄԱՆ (ԸՈՒ ՊԱՐԼԱՄԵՆՏԱԿԱՆ) ԵՐ ՊԱՐԼ՝ ՀԳՀԼՈՒՄ՝ ՄԼ ՀՈՒ ՄԱՆ ՄԱԿԵԼ
 (ԵՐ ՔՀ ՄԱՀԳՐԱՆ)՝ ՊՈԼԻՆ ՈՂԵՈՒ, (ՊՈՒ Լ-Ց)՝ ՌԵԳ ՈՂԻՆ ՊՈԼՈՒՆ Խ՝ ՔՀ ՈՂԵՈՒ ՈՂԵՈՒ
 ՊՈԼՆ ՈՂԵՈՒ՝ (ՀԳՈՒ ԲՈՒՐԵԼԸ՝ ՈՂԻՆ ՄԱՀԳՐԱՄԵՆՏ)՝ ԵՐԵԱՆ Խ՝ ՈՂԻՆ ԵՐԵԱՆ ՔՀ ՈՂԵՈՒ ՈՂԵՈՒ

[illegible]

024 4640

[illegible]

הדמוי המוטעה, שאחרי שנהרג בלשאצר קבל דריוש המדי את המלכות, ושכורש הפרסי מלך רק אחרי. ואמנם, על זה נשענת הטענה, שבס' דניאל מדי קדמה לפרס¹³. אלא שעם זה אין ספק, שבס' דניאל, כמו בס' אסתר ובכל הספרות היהודית המאוחרת, מדי ופרס שלאחרי מפלת בבל הכשדית הן מלכות אחת. דריוש הוא מדי, אבל הוא מלך מדי ופרס, וכן כורש הפרסי. משמופיעה מלכות זו בס' דניאל היא מופיעה כמלכות כפולה, אבל כמלכות אחת, מעין מה שמצינו גם בספרות היוונית. דניאל מבשר לבלשאצר, המלך הכשדי האחרון, שמלכותו תפולג („פריסת מלכותך“) ותנתן „למדי ופרס“ (ה', כח), ובהמשך: דריוש המדי—הוא לבדו—קבל את המלכות (ו', א)¹⁴. בימי דריוש המדי

שקבלו מנין זה של מלוכויות, שנו כו שנוי: מכיון שבכל היא ששמה קץ למלכות יחודה, שמו אותה במקום אשור, וכך יצא הסדר האבסורדי הזה: בבל, מדי, פרס, יון.—בהסבר זה יש חריפות. ובכל זאת אין זה מתקבל על הדעת, שהיהודים אמנם שנו את המנין, אלא שעשו זאת באופן מתמיה כל כך. שהרי אשור תופס מקום רב מאד בספרות ההיסטורית והנבואית של היהודים, בשעה שמדי נזכרה אי-שם בשולי הגליון. מפני זה הדעת נוחתה, שהיו מוחקים את מדי ומונים: אשור, בבל, פרס, יון.—אלא שכל המנין הזה אינו אלא המצאה של הפרשנים.

¹³ עיין רולי, Darius, ע' 146 ואילך.

¹⁴ לשאלת הרשימה, מנא מנא תקל ופרסין? (דג' ה', כה) עיין: ביק, דניאל, ע' 16—17; כנצן, ביאורו, ע' 25; גינזברג, Daniel, ע' 24—26; אייספלדט, ZAW, 1951, ע' 105—114 (בהערות הרבה חומר ביבליוגרפי); אלט, V. T., 1954, ע' 303—305. השבעים גרסו: „מנא תקל פרס“, ואפשר, שזוהי הגרסה הנכונה. על נוסח המסורה מגן אייספלדט, שם, 109—110, 112—114. הוא מקבל את ההסבר, ש„מנא“ הראשון הוא מין סימן של מברק ואישור: „מנא“. בכל אופן אין כפק, שקשיה של הרשימה כלול בהכרח שבין משמעותה הפשוטה, הרגילה, ובין משמעותה המיוחדת לאותה שעה, המשמעות הרמוזה. המלים היו רשומות בכתב רצוף: מנא תקל ופרסין (או: מנא תקל פרס). לפי חקריאה הרגילה זהו מין חשבון של משקלות (כמו שהכיר חנם באומר): קָנָא קָקֵל פָּרַס, היינו: קָנָא, שקל וחצי (או חצי מנה או חצי שקל). אולם חכמי בלשאצר לא האמינו, שזוהי הקרי האמתית. שהרי אי אפשר, שיד מן השמים הופיעה כדי לרשום חשבון שומה של משקלות או מטבעות על הקיר. ולפיכך אמרו, שאינם יודעים לצרף את האותיות. ואילו דניאל קרא את הרשימה לפי צירופי-האותיות הרגילים, אלא שהסביר, שיש במלים רמז: מנא—מנה אלהים וכו'. לפי באורך ואחרים קרא דניאל: קָנָא קָקֵל פָּרַס (קָנָא, קָקֵל, חלק), וכוח מצא את החידה. ואין זה נכון. שהרי גם לוא קראו חכמי

אבל אם מדי ופרס הן מלכות אחת, ואם, לפי ב', מנין המלכויות מתחיל מבבל, הרי שאין ארבע מלכויות עד מלכות יון, לא בב' ולא בו'.

אימפריה אלילית אחת

כדי לעמוד על משמעות ב' יש לשים לב קודם כל לשמוש המגוון של המלה מלכות במקרא בכלל ובס' דניאל בפרט. מלכות משמעותה לא רק שלטון, ממשל (דנ' ה', יח ועוד) ותחום של שלטון, ממלכה, מדינה (ז', כז; ט', א ועוד) אלא גם: א) תקופת ממשלתו של מלך אחד (א', א; ב', א; ה', כו; ח', א ועוד), ב) תקופת ממשלתו של עם בעמים אחרים או בעולם כולו, תקופתה של אימפריה ("א. ב ועוד). בספרות האפוקליפטית בכלל ובאגדת חז"ל וכן בשמוש־הלשון שלנו "מלכות" (בדמוי "ארבע מלכויות") משמעותה לאומית: שלטון עם, אימפריה. ארבע המלכויות הן ארבע אימפריות, שבכל אחת מהן השלטון ניתן לעם אחר. התחלפות המלכויות מתבצעת על ידי מלחמות: עם קם על העם השליט, מנצח אותו ומיסד "מלכות" חדשה. במובן זה אנו מונים: מלכות אשור, מלכות בבל, מלכות פרס וכו'. אולם ההנחה, שבכל מקום, שמדובר בס' דניאל על מלכויות, הכוונה דוקא לאימפריות לאומיות מתחלפות, שקמו זו אחרי זו מתוך מלחמה ונצחון עם על עם, היא מטעה ומכשילה.

הספור בפרק ב' אינו מבחין ארבע אימפריות לאומיות. באמת הוא יודע רק מלכות־אימפריה אלילית אחת. ארבע המלכויות שלו הן רק ארבע תקופות בקורות הממלכה האלילית האחת. בשום מקום בב' אין רמז למלחמה, למפלה ולנצחון, לחורבן ממלכה ולייסוד ממלכה חדשה. סמול המלכויות בסמל של צלם אחד מוכיח, שהמעבר ממלכות למלכות אינו מדומה כמעבר השלטון מעם לעם מתוך מלחמה ונצחון. אין אימפריה חדשה נבנית על חורבותיה של האימפריה שלפניה. אין חלקי הצלם הורסים זה את זה. המעבר מדומה כתמורה פנימית משלב לשלב, כארבע תמורות של אימפריה אחת. אף המלכות הרביעית, שבה השלטון עובר מעם לעם (עיי' להלן), אינה נלחמת בשלפניה ואינה הורסת אותן¹⁷. גם היא רק צורה חדשה של המלכות האחת.

מן הסוּכּוּן (מן המיתולוגיה הפרסית), ולא ידע כיצד להתאימה למחלך החיסוסוריה, ולפיכך חלק באופן מלאכותי ויתרה אחת לשתיים. אולם כאמת לא חלק אותן המחבר, והחוקרים סעניקים לו את האבסורד משלהם.

¹⁷ בב', ט נאמר על המלכות הרביעית: "... וכפרולא די סרעע כל אלין חדק ותרע". לפי פסקי הטעמים הפירוש הוא: וכברול חשובר את כל הפתכות האלה (שנכורו

[illegible]

ՄԳ ՊԳՐԱՆ՝ ԵՒՄ ՈՒ ԵԵԼ ԴՈՒ ՀԵՒԼ ՄՍ ԵՒԼ Ե՛, Ե՛Ր՝ ՔՀՔ ՄՈՒ ԴՄՈՒ ԵՒՄ
ԼՊՀԵԼՈՒ ԵՒԼԵ Ե՛, ՀՔ ԸՒԼԵՐ ՔՈՒԵԼՈՒ ԵՒՄԿԵԼ ՔՀՔ ԸՒԼԵՐ ՄԵԼՈՒ
ԼՈՒԼՈՒ Մ՛ ԸՈՒՀԵԼ ԸՈՒԼԸՈՒԼԵԼՈ ՈՀԵԼ ՄՈՒ Լ՛Ք՛ ԼՈ ՀՍԵԼ ՄՍ

[illegible]

ԵՐԵՎԱՆԻ ՕՊԵՐԱԿԱՆ ԲԵՐԱՄԱՍԻՆԻ ՍՈՑԻԱԼԻՍՏԻԿԱՆ ԴԵՄՈԿՐԱՏԻԿԱՆ ՀԱՅԿԱՆ ՄԱՐԶԻ ԿՈՄԻՏԵ

חלקי הצלם

את ראש-הזהב של הצלם פותר דניאל לנבוכדנצר: —
 אנתה הוא ראשה די דהבא (ב, לו—לח). זוהי המלכות הראשונה. התיאור
 הוא אישי לגמרי. מדותיה של מלכות הזהב הן מדותיו האישיות של נבוכד-
 נצר, תפארתה וכבודה הם התפארת והכבוד, שנתן אלהים לנבוכדנצר, ורק לו.
 השלטון על חית השדה הוא מוטיב מובהק של מלכות נבוכדנצר. מלכות
 ראשונה זו היא איפוא לא המלכות הכשדית כולה אלא תקופת שלטונו של
 נבוכדנצר בלבד. אולם המספר יודע, שנבוכדנצר הוא לא סוף מלכות כשדים.
 לפי הספור בפרק ה' בא הקץ למלכות הכשדית רק בימי בלשאצר. ורק אז
 ניתנה המלכות לדירוש המדי (ו, א; ט, א). המלכות השנייה, מלכות הכסף,
 הבאה אחרי נבוכדנצר, אינה איפוא מלכות מדי־פרס, אלא היא עדיין מלכות
 כשדית — תקופת שלטונו של מלך כשדי אחר. ויש להניח, שזהו גם סיבה
 של המלכות השלישית — מלכות הנחושת. אמנם, בספורים מופיע אחרי
 נבוכדנצר עוד רק בלשאצר. אויל מראדך לא נזכר. אבל אין זאת אומרת,
 שהמספר לא ידע אותו. תיאור נבוכדנצר בספורים (ב, לו—לח; ד, יז—יט;
 ה, יז—יט) מושפע מנבואות ירמיהו (יר' כ"ה, ט; כ"ה, ה—ח; כ"ה, יד),
 ויש לשער, שהמספר ידע גם את הנבואה, שמלכות כשדים תמשך בימי
 נבוכדנצר ובנו ובן בנו (שם כ"ז, ז). (דנ' ה, ב, יא, יג, יח, כב אינו סותר
 לזה). שלוש המלכויות הראשונות הן איפוא תקופות שלטונם של שלושת
 מלכי הכשדים: נבוכדנצר, אויל מראדך, בלשאצר. ומכאן ברור, שהמלכות
 הרביעית היא זו, שירשה את המלכות הכשדית: מלכות מדי־פרס. המספר
 אינו עקבי בשמוש הלשון. ה"מלכות" הרביעית משמעותה לאומית ולא
 אישית. בה יהיו מלכים שונים. אבל הוא תופס אותה כתקופה אחת, מדית־
 פרסית, היא התקופה האחרונה של הממלכה האלילית העולמית.

השניות בשמוש לשון "מלכות" בפרק ב' ניכרת באופי התיאור.
 במלכות השנייה והשלישית אין שום פירוט של רבוי. עליהן נאמר רק, שהן
 תהיינה נמוכות מן המלכות הראשונה, אלא שעדיין תשלוטנה בכל הארץ¹⁹.
 לא כן המלכות הרביעית. כאן יש רבוי של זמנים ומלכים (מג—מד). מלכות
 זו תגבר מן הראשונות: היא תדק הכל כבדול. ניתנים בה גם סימנים
 מיוחדים: היא תהיה "מלכו פליגא" (דרגזעית), היא תהיה עזה וכושלת וכו'.
 זוהי "מלכות" במובן שונה מן ה"מלכויות" הראשונות: לא שלטון מלך חדש

¹⁹ כך יש להבין את ב', לט: "ארע מינך" מוסב גם על השלישית, "רי חשלמ"

ונ' מוסב גם על השנייה.

אלא שלטון בית-מלכים לאומי חדש, מדי־פרסי, שיקבל את שלטון־העולם של נבוכדנצר.

סדר המתכות של הצלם מסמל בלי ספק קו של ירידה תרבותית או תרבותית־סוציאלית. נבוכדנצר הוא מלך העושר והכבוד והחסד, הוא מגן לכל ונותן מזון לכל בשר (ד', ח). הוד זה יועם מדור לדור. המלכות הרביעית, מדי־פרס, תהיה ברברית. אבל בכחה היא עוד תגדל על שלפניה, עצמתה תהיה עצמת הברזל. ואף־על־פי שהוד המלכות פוחת והולך מתקופה לתקופה, הרי כל תקופה יורשת את שלפניה, אוצרת בתוכה את נחלתה, וכבודה חופף עליה. הנהב, הכסף, הנחושת לא אבדו מן העולם לגמרי גם אחרי ש"תקופתם" עברה. נבוכדנצר הוא מיסד מלכות זו לכל תקופותיה. במובן זה הפסל המסמל את המלכות קיים ועומד עד הסוף. שלמות הצלם בכל התקופות מסמלת איפוא את אחדותה של מלכות־העולם האלילית, שיסד נבוכדנצר, עד בוא קצה.

בתיאור מלכות הברזל מופיע חומר חדש: הברזל מעורב בחרס. כבר עמדנו על הסמליות המשולשת של תערובת זו. המלכות הרביעית תהיה מלכות חלוקה — מדי־פרסית. זה מרומז גם בה, כו: מלכות בלשאצר תקרע ותהפך למלכות כפולה — מדי־פרס. אין כאן שום רמז לארבע המלכויות שלאחרי אלכסנדר (עיי' ח', כב). המלכות הרביעית תהיה חזקה כברזל, אבל קצתה תהיה גם שבירה. במלכות פרס היו מזמן לזמן משברי־שלטון קשים, ונראה היה, שהיא תשבר. אבל היא היתה יוצאת בשלום מן המשברים, ומכחה לא נגרע. הרמז על ההתערבות בב', מג אינו מכוון להתחתנויות הפוליטיות של מלכי סוריה ומצרים בתקופה היוונית, כדעה המקובלת. הכוונה: מדיים ופרסיים יתערבו זה בזה, אבל לא יהיו לעם אחד. יש לזכור את הספורים על כורש: שהוא היה "פרד"; שמנדנה בת אסטיאגס, מלך מדי, היתה אמו²⁰. או שבת אסטיאגס, אמיטיס, היתה לו לאשה²¹, או שקיאקסרס השני, בן אסטיאגס, נתן לו את בתו לאשה²². בודאי היו עוד ספורים עממיים מעין זה

²⁰ עיי' הרודוט א, נ"ה—נ"ו, ק"ו ואילך. לפי הסופר שם, קיט, היה כורש גם קרובו של חרפגוס, משרי מדי. כסנופון, קירופידיה, א, פרק ב'.

²¹ קסטיאס, פריסקא (הוצאת Henry, 1947), פרק ב'. לפי ספורי המבולבל של קסטיאס בכד כורש את אסטיאגס כאב ואת אמיטיס כאם, ובהמשך לזה הוא אומר, שכורש נשא את "אמו". הוא גם מספר, שלאחשורוש היתה בת, ושמה אמיטיס, על שם הסכתא שלה (פרק כ'). וזכרו איפוא את קו־היחש המדי.

²² כסנופון, קירופידיה, ה, פרק ח'. כסנופון מוסיף, שעד חיום מתללים את יפיה של בת-מלכה זו.

רווחים באותו זמן. נישואי תערובת היו בלי ספק מצויים בפועל בין שרי מדי ופרס. זה פשר הרמז על ההתערבות הגזעית.

האופק ההיסטורי

האופק ההיסטורי של ב' הוא איפוא בבלי-פרסי. מלכות יון אינה צפויה כאן כלל. נסקרות בחזון זה תולדות המלכות האלילית עד אחרית התקופה הפרסית. בחוש אמנותי נפלא המחבר מעצב את פתרון דניאל. דניאל נבא לקץ המלכות האלילית וגם לקץ הדינסטיה של נבוכדנצר. אבל אין הוא רוצה להופיע כנביא פורענות לפני "מלך הזהב". הוא נבא לירידה תרבותית של המלכות: שום מלכות עתידה לא תשוה בזהרה למלכות שלו. וזה אולי אפילו ערב לאזנו של המלך. אבל על אבדן ביתו אינו מדבר בפירושו. המלך תופס את כל התמורות כתמורות של מלכותו שלו. הרזים על מלכות הברזל החלוקה הם לו חזון ערפל על עתיד רחוק. הקורא יודע את המשמעות, המלך שומע ואינו יודע. דניאל חותם בנבואה אסכולוגית על מלכות האלהים של אחרית הימים. אבל אין הוא מאחז אותה בשום גורם ריאלי. אין הוא מזכיר את הנגוד לאלילות. אין הוא מזכיר את החורבן והגלות — מעשה ידי "מלך הזהב". אין הוא מזכיר את ישראל כנושא צפיית המלכות שלעתיד לבוא. את מלכות העתיד הנצחית יקים "אלהי השמים". היא תקום בסוף מלכות הברזל, בתקופת שלטונם של מלכי מדי-פרס. לא בשל גזרות ורדיפות והתגברות הרשעה האלילית. היא הסוף הקבוע מראש של תולדות העולם. אין רמז לחבלי קץ. אין זכר לאוירה אנטיוכית. אין בכלל מסגרת של מאורעות ליסוד המלכות האחרונה; יש רק מסגרת של זמן. המלכות תוסד בידי אלהים. אבן פלאים תשבור את מלכות הברזל וכל מה שנחלה מאשר היו לפניו. בעצם זהו הסבר לנבואת ירמיהו על בבל. ירמיהו קבע לבבל זמן של שלטון שלשה מלכים זה אחרי זה. "קץ" אחר הוא לא קבע. הספור מבאר: תקופת המלכות הרביעית היא תקופה "משיחית", תקופה שלאחרי ה"קץ". בכל רגע בתקופה זו עלולה המלכות האלילית להשבר, ומלכות ישראל הנצחית עלולה לקום. הספור נוצר בתקופה של שקט משיחי. אין פרפורי לב רגז וחולה צפיה. אבל יש הסתכלות באספקלריה חלומית לעתיד רחוק, רחוק-קרוב. הקץ הזה הוא יעוד מובטח, ובוא יבוא. הקורא או השומע היהודי יודע מי יהיה מה בבוא הקץ הזה. אבל המלך האלילי שומע ואינו יודע מה. אלהי השמים עתיד לרשת את המלכות — זהו מראה-קסמים נפלא. הוא נופל על פניו לפני חכם-הרזים היהודי. הוא מביע את הערצתו לאדון הרזים הנסתר, לאלהי האלהים.

דמוי ארבע המלכויות בדנ' ב' הוא איפוא מיוחד במשמעותו. בדנ' ז' יש לו משמעות אחרת, אחר כך ניתנה לו שוב משמעות אחרת. דנ' ב' הוא מיצירת התקופה הפרסית. הוא רואה את מלכות פרס כתקופה אחרונה של שלטון האלילות בעולם. הוא מביע את הצפיה המשיחית של הזמן לחורבן מלכות פרס ולתקומת מלכות ישראל. צפיה זו אנו מוצאים גם בישעיה השני, בחגי, בזכריה א'—ח'. היא מציצה גם מבין הספורים בעז' ונח'.

מלחמת היהדות באלילות

הספורים בדנ' א'—ו' הם יצירת היהדות הגלותית. הם נוצרו בגולה ובלשון הגולה. משתקפים בהם באספקלריה אגדית מצבה והלך-רוחה של יהדות הגולה בראשית בית שני, אף-על-פי ששרשיהם של הספורים עולים עד גלות בבל. יהדות הגולה חיה בשלוה במלכות האליילית. היא מתבוללת בעמי הארצות בתרבותה ובלשונה. היא משתלבת בחיי המדינה הנכריה. אנשים מישראל מגיעים לדרגת שרים גבוהים בחצרות המלכים. אבל היהדות היא בכל זאת עולם בפני עצמו. היא שומרת על יחודה הדתי. לאלהי הגויים אין היא עובדת. תקופת המלחמה באלילות של ישראל שנמשכה מימי קדם עד חורבן בית ראשון, נסתיימה זה כבר. אין עוד אלילות בישראל. היהודי נאמן לאלהיו, מחזיק בדתו, מתבדל מן האלילות של הסביבה ובו לזה. זה כרוך לפעמים בסכנה. אבל היהודי מוכן להסתכן ולסבול על יחודו הדתי.

ולא זה בלבד, שהיהדות אינה נמשכת אחרי האלילות, אלא שהיא כבר עומדת במערכת מלחמה עצומה עולמית עם האלילות הגויית — היא שואפת להנחיל לעולם האילי את אמונתה באלהי האמת — באלוהיה. בספורי ס' דניאל משתקפת ראשית מלחמתה של היהדות באלילות של הגויים, אותה המלחמה, שנמשכה בכל ימי בית שני ושעתידה היתה להביא כליה על האלילות הגויית בארצות רבות. הרואה ספורים אלה כספורים על רדיפות מצד הגויים, רואה אותם באספקלריה עקומה. אדרבה, אלו הם ספורים על מלחמת היהדות באלילות הגויית, על המלחמה המוצלחת, על דת ישראל, המנצחת בעולם. ההצלחה והנצחון — זהו המוטיב של כל ששת הספורים.

בדניאל א' מסופר, שדניאל ורעיו, ילדים יהודים שבויים המתחנכים יחד עם בני שרים ופרתמים אליליים, מודיעים לפקיד המלך, שאינם רוצים לסמא את עצמם במאכל המלך ויינו. בסביבה אלילית גאיונה זו הם, השבויים, מבקשים מזון מיוחד לעצמם. והם מצליחים. בדניאל ב' דניאל משמיע באזני

המלך את אמונתו באלהי השמים, הוא אלהי היהודים, שהוא לבדו מושל בעולם, והוא שגלה למלך בחלום את עצתו לאחרית הימים. דניאל מודיע למלך, שמלכותו היא מלכות זמנית. עתידה היא להשבר בבוא העת היעודה מראש, ואז יקים אלהי השמים מלכות נצחית לעם האלהים. על הדברים מרחפת אפולונית של חזון. המלך מבין ואינו מבין. אבל הוא לומד לקח. הוא נופל על פניו ומכריז, שאלהי היהודים הוא האלהים. בפרק ג' מסופר, שנבוכדנצר הקים פסל ענקי וצוה לכל העמים להשתחוות לו, וכל הממרה יושלך אל כבשן האש. חנניה, מישאל ועזריה אינם נשמעים לפקודה. הם מודיעים למלך, שהם בוטחים באלהיהם, שיצילים מן האש. ואף אם לא יצילים — בוחרים הם להשרף באש מאשר להשתחוות לאלילו של המלך. גם ספור זה נגמר בשבח נלהב של המלך האלילי לאלהי היהודים ולעובדיו הנאמנים. בפרק ד' מלמד דניאל לנבוכדנצר את האמונה באל עליון הממליך מלכים. בשמו הוא מודיע לו את אשר נגזר עליו: לההפך לחיה. בשמו הוא מודיע למלך מה עליו לעשות. וגם ספור זה נגמר בהימנון של המלך האלילי לאלהי היהודים. בפרק ה' דניאל מוכיח את בלשאצר על שלא השפיל לבו לפני אלהי השמים וחלל את כלי בית מקדשו במשתה היין ועל שנתן כבוד אלהים לאלילי עץ ואבן. בלשאצר מקבל את התוכחה בהכנעה. בפרק ו' דריוש נותן צו לכל יושבי ארצות מלכותו להתפלל במשך שלושים יום רק לו לבדו. הממרה יושלך לגוב האריות. דניאל אינו נשמע לפקודה, והוא מושלך לגוב האריות. גם ספור זה נגמר בנצחון, והמלך מרומם את אלוהי דניאל. האידאיה של כל הספורים האלה היא: היהודים נלחמים באלילות של הגויים בעז ובבטחון, בלעג ובבוז, וידם על העליונה. המלחמה הזאת היא כשהיא לעצמה עובדה היסטורית, והיא המשתקפת בספורים אלה. זהו הגרעין הריאלי של הספורים, שהם, בבחינת המטבע הספרותי, אגדות פיוטיות. מציאות היסטורית מסוימת לבשה בהם לבוש אגדי. המלחמה באלילות היתה מציאות. אבל הנצחון עליה היה באותה שעה „מוסיקה“ של העתיד. הנצחון היה אמונה, אידיאה, אגדה. אולם היהדות הרגשה צורך נפשי באגדה זו. בה היא שככה את המית לבה.

המלכות המדומה. מלכות הרקיע

התנגדות היהדות לאלילות היתה מוחלטת, ואמונתה באלהיה היתה מוצקה כסלע. אולם מצב עם ישראל בין הגויים גרם לה מצוקה נפשית תמידית, אף-על-פי שהומנים היו שלום, לא-משיחיים. אלהיה הוא אלהי הער לם, אל יחיד, והיא מאמינה בו בכל נפשה ומאודה. אבל עם האלהים גולה

ומשועבד לעמים עובדי האלילים. זהו מכשול גדול בריבה עם האלילות. זה אפשר לתרץ. אבל אין התירוץ משכך את הלב. יש קרע בין מלכות הרקיע ובין מלכות הארץ. בשמים מושל אלהי ישראל, עלי אדמות מושלים הגויים, שאינם יודעים את האלהים, ועם ישראל משועבד להם. את הקרע הזה אין היא יכולה לסלק. היא מצפה, שמלכות האלהים בוא תבוא, ואז תהיה המלכות שלמה. אבל לפי שעה, במצוקת ההווה, היא משככת את לבה דוקא בתיאור הקרע הזה ובהטעמתו. אמנם, יש קרע. הגויים מושלים עלי אדמות, אבל לא להם אין שלטון, ולפיכך ממשלת הגויים היא תופעה חולפת, אי־ריאלית. מכאן נטית הזמן לתיאורי מלכות הרקיע, הנטיה למראות־אלהים מפורטים מעין אלה של יחזקאל וזכריה. מכאן נולדה האפוקליפטיקה התיורית המתארת בפרוטרוט את שלטונו של מלך־העולם היחיד ומשרתיו הרבים, מפי חזוים, שראו בעיניהם. עלי אדמות, בהיכלות מפוארים, יושבים אלהי הגויים על כסאותיהם כמלכים. אבל באמת אין אלה אלא דחלילים בלבוש מלכות. זוהי מלכות של תוהו וריק. בהיכל השמים יושב על כסאו רק האל האחד, ואין עוד.

מתוך נטיה זו של הזמן נוצרו גם ספורי ס' דניאל. אמנם, מראות ואפור קליפטיקה תיורית יש רק בדנ' ז'—יב. אבל המקור הנפשי של הספורים האלה הוא הוא המקור הנפשי של ספרות המראות. גם כאן מתוארות שתי הספירות: מלכות הרקיע ומלכות הארץ. אלא שהאגדה במכחול קסמיה קורעת את הקרע במלכות האלילית עצמה. היא מעלה על הבמה אישים מישראל, שקנו חכמה ומדע בחצר המלך, שעלו לדרגת שרים גדולים בחצרות מלכים. בזה היא יוצרת לה את הבימה לפעולת גבוריה: הבימה העולמית, חצר מלכי־העולם האליליים. על בימה זו מתרחשים מאורעותיה הנפלאים. היא מראה, שמעל למלכות מדומה וחולפת זו יש מלכות אחרת, אמתית ונצחית. ויש שמלכות מדומה זו רואה בעיניה את אצבע האלהים—אצבע המלך האמתי. ספורי ס' דניאל הם ספורי נפלאות. מתרחשים פלאים־אותות, פלאים הבאים לאמת את גבורת האלהים. אבל אפייני הוא לתקופה, שאין כאן נביא־אי־אלהים העושה נפלאות. כבר הטעמנו, שדניאל אינו עושה נפלאות. הנפלאות מתרחשות מאליהן. בדניאל הן מתגלות בחכמתו האלהית, בדעת רזים, שהם סוד אלהים. הן מתרחשות בחנניה, מישאל ועזריה בכבשן האש, בדניאל בגוב האריות. הן מתרחשות בנבוכדנצר הרואה „בן־אלהים“ בכבשן האש (ג', כד—כח), הרואה מלאך ושומע קולו בחלום (ד', י—יד). הנהפך לחיה וחזר ונהפך לאדם (שם, כד—לד), לבלשאצר ושריו הרואים פס־יד מן שמים כותבת על הקיר (ה', ה ואילך). אולם כל הנפלאות האלה טבועות

במטבע אחד: ככולן מתגלה אצבע האלהים — אלהי היהודים. הן כולן מוכיחות את אפסות האלילות ואת אמתת אמונתם של היהודים באלהיהם. אמנם, אין איש-אלהים ישראלי עושה את הנפלאות כמו באגדה המקראית הקלסית. אבל בכל הספורים האלה יש גורם יהודי המגלה לעין כל, שהפלא הוא אצבע אלהי היהודים.

בימת המאורעות האלה היא חצר המלך האלילי המושל בכל העולם, הפועלים הם המלך ושריו. יש דמיון בין הספורים האלה ובין הספורים על אותות משה במצרים. גם שם האותות נעשים ביחוד לעיני המלך האלילי ועבדיו. אבל שם הרקע הוא ארצי וקוסמי. מופיעים על בימת הספור גם העמים: המצרי והעברי. ואילו בספורים שלנו הרקע היא סביבת המלך. „עמים, אומות ולשונות” מופיעים ברקע רחוק (ג', ד ועוד). אולם על הבימה פועלים רק המלך ושריו. עם יהודי נזכר בשולי הגליון (ה' יג). אבל על הבימה אינו מופיע כלל. בספורים על מצרים האותות הם שידודי המערכה בדבר משה על-פי ה'. בספורים שלנו האותות הם מסוגים שונים. כאלה הן אלה הם עדות לעיני הגויים על אדנות אלהי ישראל בעולם.

בשלשה ספורים העדות היא: חכמתו המופלאה של דניאל המכריז, שחכמה זו נתנה לו בחסד אלהיו ושפשר הרזים נתגלה לו מאת אלהיו. בכל אחד מן הספורים האלה ניתן האות על מהימנותו של דניאל. בספור על חלום הצלם (ב'), שהוא חלום על עתיד רחוק, מהימנות הפתרון מובטחת על-ידי גלוי החלום, שהמלך לא ספרו. בספור על חלום האילן (ד'), שהוא חלום על עתיד קרוב, התקיימות הפתרון מאמתת אותו. בספור על בלשאצר (ה') נבואת דניאל מתקיימת מיד. בספורים אלה יש גם אותות, שהמלכים עצמם עדים להם. נבוכדנצר עצמו רואה בחלומו „עיר וקדיש” יורד מן השמים, והוא שומע את קולו (ד', י—יד). את פס היד רואים בלשאצר ושריו (ה' ה'). מסוג אחר הם הספורים על הכבשן (ג') ועל גוב האריות (ו'). המוטיב המשותף לשניהם הוא: נאמנות השרים היהודים, דניאל ורעיו (ארבעתם — גם חכמים בחכמת כשדים), לאלהיהם, התנגדותם לאלילות, מרים בפקודת המלך, נכונותם למות על קידוש שם אלהיהם. המלכים האליליים מוסרים אותם להריגה. אבל לעיניהם ולעיני שריהם מתרחש הפלא המדהים: האש אינה שלטת ברעי דניאל, האריות אינם טורפים את דניאל. כבוד אלהי ישראל בגלה לעין כל.

מלכות אלהים עלי אדמות

הספורים האלה מביעים איפוא בלשון המראות את האמונה המוחלטת של היהדות באלהיה למרות הגלות והשעבוד ולמרות ההוד והעצמה של המלכות האלילית. הם מביעים את השלילה המוחלטת של האלילות למרות תפארתה החיצונית. שלילה זו מובעה באופן נמרץ ומרומם ביותר בדברי חנניה, מישאל ועזריה אל נבוכדנצר: הם מאמינים, שאלהיהם יצילם מן האש, אבל גם אם לא יציל — לאלילים הם לא יעבדו. על זה הם מוכנים למות. אולם האגדה נותנת תוקף מיוחד לאמונה המוחלטת הזו. אמנם, נטל אלהים את המלכות מישראל. הוא המליך על העולם מלכים אלילים. אבל לאלהי ישראל המלוכה לא רק בשמים אלא גם בארץ. המלכים הם, אמנם, עובדי אלילים. אבל אלהי ישראל הוא המכלכל את מעשיהם ממסתרים, והוא החותך להם חיים ומלכות. ויש לפעמים שהוא מגלה להם בחלום הלילה או גם בהקיץ את אשר נגזר עליהם מלפניו. לנבוכדנצר הוא מגלה את קץ המלכות האלילית כולה ואת ייסוד מלכות השמים. על גאותו הוא מטיל עליו עונש נפלא: הוא הופך אותו לחיה. את בלשצצר הוא מעניש על חלול כלי המקדש, והוא עושה אות לעיניו. הוא מציל מידי המלכים האליליים את נאמניו באורח פלא. הוא מטיל את מוראו עליהם, והם משתחווים לו ומרוממים אותו. בספורים על משה במצרים פרעה נכנע למראה האותות והמוראים הגדולים. אבל הוא נכנע וממרה ועומד ברשעותו. בספורים שלנו המלכים האליליים הם מעריצים נאמנים לאלהים וידידים לדניאל עבדו. וכבר הרגישו בזה חז"ל ואמרו על נבוכדנצר, שבמזמורו לאלהים (דנ' ג', לג) „בקש לגנות כל שירות ותשבחות, שאמר דוד“ (סנהדרין צב, ע"ב).

מלכותו של אלהים בימי שלטון האלילות היא איפוא לא רק מלכות הרקיע. ממסתרים הוא מכלכל, כמובן, כל חי. אבל יש שהוא מודיע את שמו, ודוקא על ידי בני עמו המשועבד לגויים, בעולם האלילי, ויש שמלכי העולם האלילי רואים את כבודו ומשתחווים לו. כך יצרה האגדה ספירה של מלכות אלהים עלי-אדמות אי-שם ברומה של המלכות האלילית. ועם זה היא מביעה את אמונתה האיתנה, שקרע זה במלכות הוא תופעה חולפת. המלכות האלילית תנופץ, והי יהיה מלך על כל הארץ.

היהדות הלוחמת

הניגוד לאלילות בספורי ספר דניאל הוא ניגוד דתי במעמקו, ניגוד רוחני, מושכל. אין בו מוטיב-לואי של ניגוד עמים. אין בו גם מלהט הרגש של דנ' ז'—ב, משועת עם נענה ונרדף, מאנקת דת מחוללת ביד רשע.

מובע יחס של בוז מוחלט לדת נבערה. צירוף ספורים אלה לספר החזונות מימי גזרות אנטיכוס עזר לערפל את מהותם. כבר אמרנו, שההרגשה השלטת בספורים היא לא הרגשה של דת נרדפת אלא של דת מנצחת. אין רוח נכאה אלא רוח מרוממת. יש הרגשת עליונות מוחלטת. והרגשה זו של עליונות ונצחון היא לא אסקטולוגית (או: לא אסקטולוגית בלבד) אלא מציאותית. הרגשת ההווה. העם משועבד, אבל הדת מנצחת. אין מתח של איבה מצד האלילות ליהדות. אין היא גומלת לה בוז. לא נשמעה עוד ההאשמה: היהודים „אינם עובדים לאלהינו“, היהודים הם בני בלי אמונה, הם בונים לאלים וכו'. האלילות פוגעת לפעמים ביחידים מישראל בכח צירוף מיוחד של מסבות, ביחוד בגלל היותה דתם של המלכים והשרים, בגלל קרבת השרים היהודים למלך. ברקע — גם קנאה ושנאה לשר היהודי המצליח. אבל — האלילות נוחלת מפלה, היהדות מנצחת, לאלהיה המלכים משתחוים. דניאל וחבריו מביעים את בוזם לאלילות באזני המלכים בעז ובבטחה. אפשר לומר: זהו ההבדל היסודי ביותר בין דנ' א' — לנ' ב, שבא' — מופיעה היהדות הלוחמת, בז' — מופיעה האלילות הלוחמת. וזה באמת הסדר ההיסטורי: היהדות קדשה מלחמה על האלילות, ורק במשך הזמן התחילה האלילות להלחם, להתגונן ולהתקיף. כעבור דורות הוברר, שהבטחון של ספורי דנ' א' — לא היה בטחון שוא: היהדות נצחה סוף סוף את האלילות באמת.

ספורי ספר דניאל הם איפוא מצבת-זכרון היסטורית לראשית הסתערות היהדות על האלילות. לא לרדיפות וסבל אלא למלחמה, למלחמת אלהים. ספורים אלה רואים את המלחמה באלילות כהתרחשות ההיסטורית המרכזית. דמוי ההיסטוריה העולמית מגיע כאן לשיא. ולא בסכימה של „ארבע המלכויות“, לא בתפיסת ההיסטוריה העולמית כהתרחשות בת ארבע תקופות. השיא הוא בסמול האלילות במלכות אחת. ברקע יש כאן עמים ולשונות. אבל על הבימה ההיסטורית פועלת מלכות אחת, שהיא כל העולם כולו. נגד מלכות אלילית ארצית זו עומדת מלכות אחרת, בלתי-נראית: דת ישראל. המלחמה בין שתי אלה היא תכנה של ההיסטוריה. האבן של אחרית הימים תכה לרסיסים את כל הצלם בבת אחת. ואז תקום מלכות אלהי ישראל הנצחית. האידיאל הוא לא: ישראל בתוך העולם האלילי, אלא: עולם, שחדל להיות אלילי ושהכיר באלהי ישראל. כאן דת ישראל שואפת לא להשגת חירות וסבלנות ושלום במלכות האלילית אלא להכרעת האלילות, לשלטון רוחני בכל העולם. באספקלריה חזונית היא מצפה לכך באחרית הימים. באספקלריה אגדית היא רואה את שלטונה כקיים כבר בהווה: כל שלשת

המלכים האלייליים הגדולים כבר הכירו במלכות אלהי השמים. זהו סמל לשאיפתה: דת ישראל כדת העולם כולו.

האלילות חטא לגויים

ספורי ס' דניאל הם חטיבה מיוחדת במקרא שאין דומה להם בתיאור חסידותם של מלכים אלייליים. במקרא יש הרבה ספורים על כניעה לאלהים ויראת אלהים של גויים או מלכים אלייליים. אבל נבוכדנצר ודריוש מתוארים בספורים שלנו כמאמינים אמתיים. רק לשני מלכים אלה מיוחדים הימגונים לאלהי ישראל (ב', מז; ג', כח—כט, לא—לג; ד', לא—לד; ו', כו—כח). רק שני מלכים אלה מוציאים פקודות מלכות לכל העמים לירוא את אלהי ישראל (ג', כט, לא—לג; ו', כו—כו), זאת אומרת: הם משליטים את יראת אלהי ישראל בעולם. כאן יש ודאי יותר מאשר ראיית המציאות באספקלריה אגדית. בספורי ס' דניאל מופיעה האידיאה, שהובעה רק במקומות מעטים במקרא, שהאלילות היא חטא לגויים²⁸. לפי ירמיהו, נתנה המלוכה לנבוכדנצר לא בזכותו, אלא מפני שזה רצון האלהים (יר' כ"ז, ד—ח). ס' דניאל מתכוון, כנראה, לתת הסבר נוסף: נבוכדנצר הודה באלהי ישראל, נכנע לו, רומם אותו, ולפיכך זכה למלכות עולם. דריוש זכה להתמלך על מלכות כשדים, מפני שהאמין באלהי דניאל. נבוכדנצר לא יכול להתגבר על הגאווה האילילית, שהיא מדתו של המלך האילילי, ולפיכך נהפך לחיה. אולם משהכיר בשלטון האל העליון נהפך שוב לאדם וחזר למלכותו (ד', כב—כג, כט, לא—לד; ה', יח—כב). כאן האלילות — הגאווה האילילית — היא חטא לגוי, והכרת שלטון אלהים חובה עליו. בלשאצר נענש לא רק על חלול כלי המקדש, אלא גם על הגאווה (ה', כב—כג) ועל זה ששבח את האלילים ואת אלהי האמת לא הדר (כג). על חטא זה אבדה מלכותו. כאן האלילות נחשבת במפורש חטא למלך אליילי.

אידיאה זו אינה אידיאה שלטת במקרא. במקרא אין האלילות נחשבת חטא לגויים. אבל האידיאה ההיא שלטת בספרות החיצונית, בנצרות, ביהדות המאוחרת. בה מתבטאה שאיפתה של דת ישראל להעביר את האלילות מן העולם, לבער את האלילות מקרב הגויים. גם זה אפיוני להלך־הרוח של הספורים האלה: הלך־רוח המלחמה הנמרצת באלילות הגויית.

²⁸ השוה למעלה, כרך ג', ע' 462—463.

בימי אנטיוכוס

בימי אנטיוכוס אפיפנס, בשעת המצוקה והאימה של הגזירות והרדיפות האכזריות, הלהיבו ועודדו הספורים האלה של ס' דניאל את קוראיהם ואת שומעיהם. אמנם, היהדות פתחה במלחמה; היא התקיפה את האלילות. אבל היא נלחמה אז מלחמת דברים, בקשה להשפיע באמצעים אידיאולוגיים ופסיכולוגיים. ואילו האלילות השיבה מלחמה בדם ואש, ברצח אנשים ונשים וטף, במיתות משונות. זו היתה מלחמה חדשה, אות רע לבאות. היהדות היתה מזועזעת. התבוננו במגילות מימי קדם, שאלו: מה מחזון? אבל פורענות כזו, שמד דת, לא היתה עוד מעולם, לא שערור ראשונים. אולם באגדות מימי דניאל מצאו תשובה כל שהיא לשאלת זמנם. באגדות־הקסמים האלה היה נוחם ועידוד. גם כאן מלכים אליליים שולחים יד בנאמנים ומבקשים להטיל עליהם עבודה לאלילים. אבל יד היהדות רוממה. הנאמנים ניצלים. הם אינם יודעים פחד. המלכים האדירים כורעים ברך לפני אלהי ישראל. זה היה מקור עוז ובטחון. ברוח זו מזכיר מתתיהו החשמונאי את הספורים על דניאל ורעיו (חשמ"א ג', נח—נט). אולם דניאל של הספורים לא צפה בחזונו את מלכות־השמד. אבל פתרוני חלומותיו הפרו רוחו של חוזה מבני אותו הדור, והוא שם בפי דניאל חזונות על מלכות־השמד ועל קצה. כך היו לאחדים שני הספרים: הספר על מלחמת היהדות באלילות והספר על מלחמת האלילות ביהדות.

3. חג הפורים ומגילת אסתר

שאלת זמנם של החג והספור

החג היחידי, שנוצר בתקופה שלנו, הוא חג הפורים. ספורו של חג זה ניתן לנו במגילת אסתר. החג והספור הם שניהם יצירת הגולה. גם על החג וגם על המגילה שלו יש מחלוקת רבה בין החוקרים. מכיון שהחג הזה נוצר בתקופה, שאין לנו עליה כמעט שום ידיעות היסטוריות, טבעי הדבר, שאין אנו יכולים לקבוע בודאות את ראשיתו ואת מקורו. יש שנסו לדרוש את מגילת אסתר כמין חומר מיתולוגי. מרדכי, אסתר, ושתי, המן, זרש הם כולם שמות של אלים — בבלים ועילמיים. ולפיכך טענו החוקרים ההם, שהספור הוא גלגול של אגדה מיתולוגית, והחג הוא במקורו מיתולוגי. היהודים קבלו אותו מן הנכרים, אלא שהם טבעו אותו במטבע חדש לפי רוחם. אולם אין זה אלא דרוש דמיוני. השמות אינם מוכיחים כלום.

ואילו הספור משקף כולו מציאות היסטורית-חברתית, מציאות ריאליית ביותר, ריאליית עד היום הזה.

יש סבורים, ששמות גבורי ס' אסתר אינם אלא כינויים לאישים מאוחרים, מימי התקופה החשמונאית²⁴. אולם בס' אסתר אין שום זכר לארץ ישראל וירושלים, ואין זכר לקורות היהודים בארצם, ואין רמז למלכות ישראל. הספור הוא גלוי-טפוס. הבימה שלו היא כל מלכות אחשורוש, שבע ועשרים ומאה מדינה. במרכזו עומד המלך האלילי. שני הגבורים היהודים של הספור — מרדכי ואסתר — פועלים באשר הם יושבים בחצר המלך. האוירה היא „אנטישמיות" גלוית. דבר אין לספור עם מעשי החשמונאים וקורותיהם.

רומן היסטורי.

מונומנט של תולדות שנאת ישראל

ס' אסתר הוא לא ספר היסטורי, אבל גם רומן סתם איננו. יפה הגדיר אותו כרומן היסטורי²⁵. בפרטיו הספור הוא פיוט של אמן, אבל הוא מבוסס על מאורע היסטורי. היסטוריים הם בודאי אסתר ומרדכי, בעלי השמות האליליים-הגלויים. היסטורי הוא גם הספור ביסודו: היתה אי-פעם סכנה גדולה נשקפת ליהודים במלכות פרס בשל שטנה לפני המלך, והסכנה הודחה במאמצי אנשי חצר מן היהודים, כנראה — במיצוע יפהפיה יהודית אוהבת עמה. אולי היה עיקר המאורע בשושן. היסטורית היא ביחוד עדותו של הספר על דרגה מסוימת, קדומה, של שנאת ישראל. המגילה היא מונומנט של תולדות האנטישמיות.

לפי הספור של מגילת אסתר נפתחת הרעה בסכסוך אישי בין שרים בחצר המלך. מרדכי אינו רוצה להשתחוות להמן, המן מתמלא חמה (אס' ג', א—ה), והוא מסית את המלך ביהודים²⁶. מרדכי דמה, שהוא מסכן רק את

²⁴ תלמי אברגטוס השני (אחשורוש), קליאופטרה השלישית (אסתר) וכו', עיין אייזנפלדט, סבוא, ע' 563. ועיין ספייפר, סבוא, ע' 740 ואילך, הפוען, שהמן הוא קריקטורה של אנטיוכוס אפיפנס, מרדכי הוא מין יוחנן חורקנוס וכו'. מגילת אסתר היא מימי יוחנן חורקנוס.

²⁵ אייזנפלדט, סבוא, ע' 561.

²⁶ אצל הפרסים קיים היה הסנהג לברוע ולחשתחוות לא רק לפני המלך אלא גם לפני שרים גדולים, עיין הרודוטס א, קי"ט, קל"ד; כסנופון, אנכסיס, א, ו'. היוונים לא רצו לקבל מנהג זה, שחפסו אותו, כנראה, כמחן כבוד אלהים לאדם. לפי

עצמו ולא עלה על דעתו, שהוא מגלגל אסון על כל עמו. אבל מן הסכסוך האישי יצאה סכנה של פורענות לאומית. בספורי ס' דניאל הסכסוכים אינם יוצאים מתחום חוג השרים. אין שם לא המוני יהודים נפגעים ולא המוני אויבים-גויים. לא כן בס' אסתר. כאן מופיעים על הבימה, מאחורי השרים, עמים שלמים. האופק הוא לאומי, ממלכתי ואפילו עולמי. המן מסית את המלך בכל עם היהודים ומבקש, שתנתן דת לאבדם. אבל מתוך ההמשך אנו למדים, שאת ההשמדה לא תבצע המדינה עצמה (בידי פקידיה או צבאותיה) אלא העמים, שהיהודים מפורזים ביניהם: תנתן דת, גלוי לכל העמים להיות עתידים ליום הזה" (ג, טו; ח, יא ואילך). השנאה והקנאה הן איפוא לא יצרי יחידים אלא הרגשות עממיים. שנאת היהודים קיימת כבר בכל מדינות מלכות פרס, ונושאה הם המונים.

בספורי ס' דניאל יש איבה וקנאה אישית ואולי גם דתית, אבל אין עדיין אידיאולוגיה של שנאה ליהודים. בס' אסתר מופיעה עם השנאה ההמונית והכללית בפעם הראשונה בספרות העולם גם אידיאולוגיה של השנאה. את זו מסביר המן בקיטרוגו לפני המלך: ישנו עם אחד מפורז ומפורד בין העמים בכל מדינות מלכותך, ודתיהם שונות מכל עם, ואת דתי המלך אינם עושים, ולמלך אין שזה להניחם (ג, ח). בקיטרוג זה יש רמז על מעשה מרדכי, שעבר על מצות המלך ולא רצה להשתחוות להמן (ג, ג—ד). אבל הקיטרוג הוא אנטישמי-ספורי: הוא מכליל, הוא תולה את מעשה היחיד בכלל כולו, הוא מגלגל אשמה על כל היהודים. ההאשמה היא כוזבת. היהודים לא היו מפירים את חוקי המלך. במלכות פרס היו שרים יהודים, שהמלכים רחשו להם אמון. אבל אמתי הוא תיאור מצבם של היהודים בגולה. מתוך הקיטרוג הקלסי של המן מציצה עלינו כל אימתה של ההויה הגלותית בכל הדורות. היהודים הם עם מפורז ומפורד, הם שוכנים „בין העמים", זאת

ספורו של פלוטרכ, חיי אלכסנדר, ניד, קבל אלכסנדר את המנחג הפרסי, וזה היה ענין לסכסוכים בינו ובין השרים היוונים. נראה, שמרדכי סירב גם מטעם דתי גם מטעם אישי. בסירוב זה הוא סכן את נפשו. אבל אין ספק, שהמספר ידע, שמקרי-סירוב כאלה היו שכיחים. לפי הרודוט, שם, היתה ההשתחויה חלזיה ביחסי הדרנות של השרים, ועל בסיס זה היו, כנראה, ערעורים וחילוקי דעות בהערכת הזכויות והמעלות. היוונים העזו לסרב להשתחוות אף לאחשורוש עצמו (הרודוט ז, קל"ו). יתכן, שמרדכי חשב, שיוכל להצדיק את עצמו לפני המלך, שההשתחויה הוואת סתנגדת ל„דת" עמו. זה נרמז אולי באס' ג', ד, ה. לפי מהלך הספור בטח מרדכי גם בזה, שהוא דוד המלכה ושוה כמעלה להמן, ובזכות, שהיתה לו כסציל חיי המלך.

אומרת: בארצות נכר, שאינן להם מולדת לאומית, ועם זה הם מתייחדים מכל עם, ובנכר הם שומרים תמיד ולעולם על יהודם הלאומי. זהו שורש־השרשים האמתי של השנאה לעם הגולה. ועם זה מרגיש המספר בחוש־האמן שבו, שהוא שם בפי המן בעצם תיאור של תופעה טרגית ולא האשמה. ומפני זה באה אחרי התיאור גם האשמה ממש: הקיטרוג הכוזב, שהיהודים מפירים את החוקים. והמן כאילו מרגיש, שעליו להוסיף עוד משהו, והוא מוסיף הבטחה לשלם עשרת אלפים ככרי כסף לגנזי המלך. אולם מן הספור נכר, שהמן נשען באמת לא על הקיטרוג הכוזב ולא על השוחד אלא על איבת העמים ליהודים. לולא זה לא היה יכול להציע לפני המלך תכנית כזאת של השמדת עם שלם, אנשים נשים וטף, על־פי פקודה, בדם קר, בכל המלכות, בידי העמים עצמם. ועוד דבר אפייני מופיע כאן. בפקודת ההשמדה ניתנת רשות לעמים לבזאת של ל היהודים. משתקף כאן הגורם הכלכלי — הלאומי של איבת העמים ליהודים. מקניטה אותם התחרות הכלכלית של בני העם הזר היושבים בקרבם. הם מצפים לשלל.

אולם עובדה מאלפת היא, שבאידיאולוגיה האנטישמית של המן אין יסוד דתי. בכל אופן לא נזכר הגורם הדתי במפורש. המן אינו טוען, שהיהודים בזים לאלהי הגויים, הוא אינו מאשים את היהודים בביזוי האלילות ובשנאה לעובדי האלילים. תכניתו אינה כוללת גזרות של שמד דתי. הוא אינו דמות דיוקן של אנטיכוס היווני; הוא רחוק ממנו מרחק רב. הוא אינו רוצה להעביר את היהודים על דתם. הוא אינו דורש, שיעבדו לאלהי הגויים והארצות. תכניתו היא השמדה מוחלטת. בלי כל דרישה, בלי כל תנאי. עובדה זו קובעת את מקומה ההיסטורי של מגילת אסתר, היינו: לפני התקופה היוונית.

את יסודי האידיאולוגיה של האנטישמיות ההלנית אנו יודעים: היהודים בזים לדתות הגויים, הם רוצים להשמיד את האלילות, הם מתבדלים ושונאים את כל מי שאינו בן דתם²⁷. הטענות האלה נשמעו מפי שונאי ישראל בימי היוונים והרומיים פעמים אין מספר בניסוחים ובצירופים שונים. השנאה לישראל היתה מעורה באמת תמיד בשרשה בנגוד לעם נכרי, משולל זכות־מולדת טבעית, גר־עולם בארצות עמים אחרים. אבל מורגש ובולט היה תמיד ביחוד דוקא הנגוד הדתי. שלילת האלילות היתה מרגיזה ומעליבה, קל היה לבסס עליה את קנאת העמים. בעולם ההלני האנטישמיות מסוג זה היא השלטת. אבל בספורי ס' דניאל ובס' אסתר היא עדיין איננה. אמנם, העם

²⁷ עיין פלכיום, נגר אציון, א, כ"ו ואילך.

היהודי התייחד בגולה מן הגויים בגלל דתו. אבל עברו יותר ממאתיים שנה עד שהמוני העמים התחילו להרגיש ולהבין את התופעה המזרחית והמיוחדת במינה הזאת — את היהדות. התבדלות, דבקות עם בדתו ואפילו יחס שלילי לדתות אחרות היו תופעות, שהעולם האלילי ידע דוגמתן (מצרים, דת זרתושטרה ועוד). אבל כאן היה משהו מיוחד במינו. היתה שלילה מוחלטת, טוטלית, ללא כל גשר. היתה התבדלות מתמדת, ששום שכנות ארצית ושום שותפות כלכלית ומדינית ושום התבוללות תרבותית לא יכלו להפחית אותה במשהו. אולם רק במשך הזמן נחקקה בלב העמים דמותו של היהודי הבז תמיד ובכל מקום ל"אלים" של כל בני האדם והשונא לכל המאמין בהם. יחידים, בחוגים הגבוהים של החברה, התחילו אולי מרגישים בזה קודם. כך אנו רואים בספורי ס' דניאל, שהקנאה בשרים יהודים שואפת להכשיל אותם בדתם. בסוף המאה החמישית כמרים מצרים עושים פוגרום דתי ביהודי ייב. בתקופה ההלניסטית התיאוריה האנטישמית מתגבשת ומתבססת על הטענה, שהיהודים שונאים את האלים ואת הגויים. אולם בס' אסתר תיאוריה זו עוד איננה.

בתיאוריה האנטישמית של המן אין מומנט דתי, כאמור. ניסוחה הוא גזעי בהחלט. אין עמה דרישה דתית, אין עמה דרישה מוסרית. יש שאיפה להשמדה בלי תנאי. הגרם: שנאה אישית, הרקע והבסיס: איבת המונים. בעולם היווני-הרומי, הנוצרי והמוסלמי לבשה האנטישמיות צורה דתית ומוסרית. הגורם הכלכלי-הלאומי והגזעי פעל בה תמיד. אבל ניסוחה האידיאולוגי היה דתי ומוסרי. גזירותיה היו קשורות בדרישה של המרת דת. בס' אסתר היא מופיעה בצורתה הראשונית, הבסטיאלית. בצורה זו היא חזרה והופיעה רק בגרמניה בדור אחרון. אין ספק, שזוהי דרגה קדומה. אין אנו יכולים לקבוע לה זמן. אבל העובדה, שהיא מופיעה ברומן היסטורי פרסי, על רקע האימפריה הפרסית, על בימת חצר מלך פרס, מוכיחה, שזמנה היא תקופת מלכות פרס. המאורע יכול היה בלי ספק להתארע במאה החמישית, עוד לפני הפוגרום של ייב.

הקיסרוג על מגילת אסתר

על ס' אסתר יש קיסרוג גדול. תופסים אותו כספר השנאה לגויים. חז"ל כבר חששו לכך ואמרו, שחכמים שלחו לאסתר: "קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות"²⁸. יהודים ליברלים סבורים, שהגניזה היתה יפה לו.

²⁸ מגילה ה, ע"א.

נכרים הוא מקניט מאד. פוגרום ביהודים הוא משהו לא טוב. אבל ההיסטוריה הרגילה את העולם לפוגרומים ביהודים, וזה נעשה כמעט סדר מסדרי הטבע. ואילו כאן מסופר על פוגרום הפוך, וזה מורגש ממש כמשהו המתנגד לטבע. הספור הוא מעשה-ידי-אמן יפה להפליא, מין שטיח פרסי רב צבעים. אבל יש להודות, שתכנון קשה ומכאיב: זהו ספור על תככים ושנאה ונקם והרג רב. אולם עוות-דין הוא להגדיר את הספר כספר השנאה לגויים. אפילו המן אינו טוען עוד את הטענה, שהיהודים שונאים את הגויים. אסתר מבקשת רק לבטל את פקודת ההשמדה של המן (ח, ג—ו), ואין היא מבקשת כלל פקודת נקם. לפי הספור, נגרמו מאורעות הדמים על ידי ההכרח להוציא פקודה-שכנגד המרשה ליהודים להלחם באויביהם (ח, ז ואילך). הרשיון נתן ליהודים „להקהל ולעמד על נפשם“, להרוג את „הצרים אתם“ (ח, יא). שתי הפקודות הסותרות זו את זו, שתיהן בעלות תוקף מלכותי, גרמו למהומה. האויבים האמינו בפקודה הראשונה, שלא בוטלה ושאי אפשר היה לבטלה. היהודים הכו בהם על יסוד הפקודה השניה. בכל המלכות היהודים „נקהלו ועמד על נפשם“ — והרוג בשנאיהם“ (ט, טז). זוהי ביסודה מלחמת הגנה ההופכת גם למלחמת נקמה. אבל היהודים פוגעים אך ורק באויביהם, „במב-קשי רעתם“, בעושי פוגרומים, אבל לא ב„גויים“ סתם.

וגם זה לא נכון, שהספר הוא „לאומני“ ביותר²⁹. אדרבה, הספור מראה, שיחס האויבים ליהודים הוא „גזעני“: הם מבקשים דם ושלל. ואילו יחס היהודים אל הגויים, ואף אל האויבים, אינו כלל וכלל „גזעני“. מסופר, שרבים מעמי הארץ „מתיהדים“ (מתקרבים ליהודים ומקבלים קצת ממנ-הגיהם) מפחד היהודים. שנאת האויבים היא בלי תנאי דתי או תרבותי. ואלו גוי „מתיהד“ בטוח מפחד היהודים. כאן הגורם הדתי קובע, מלבד זה אנו שומעים, שיש באותו הזמן נכרים, שנקראים „נלויים“ (ט, כז): נכרים, שעזבו את האלילות ונספחו על עדת ישראל. בני נכר אלה הם לא רק בטוחים מפחד היהודים, אלא הם שותפים עמהם בצרה ובשמחה. היהדות היא איפוא עדה דתית, שכן כל גזע יכול להספח עליה. הגיור הדתי עוד לא נתגבש באותו הזמן. אבל היהדות היתה דת אוניברסלית, שנביאיה נבאו לשיבת כל הגויים לאלהים. והיהדות נלחמה לשם אידיאל זה באלילות. היהדות רוצה לאבד את האלילות, אבל לא את הגויים. המן וחבריו רוצים לאבד את היהודים. האויבים נתנו עינם בשלל היהודים (ג, יג). היהודים

²⁹ עיין פפייסר, מכוא, ע' 747. פפייסר מלמד „סנצוריה“ על מנילה אסתר. אלא שאוי לה למנילה „סנצוריה“ זו. היא גם עומדת על מרש עקום של כל חמנילה.

עומדים על נפשם וגם עושים נקמות באויביהם, אבל אינם שוללים שלל (ט', טו, טז). מלחמתם היא מלחמת הרוח. שנאת הספר לגויים אינה אלא בדות.

המטבע הדתי של מגילת אסתר

ספורי ס' דניאל הם ספורי נפלאות ורוזים. הרקע הוא לילה וחלום. הבימות מתחלפות, הדמויות חולפות ועוברות. באספקלריית החלום נראה עתיד קרוב ורחוק. בס' אסתר אין נפלאות ורוזים. הכל מתרחש לאור היום, הכל ריאליסטי. הספור נמשך ואחיד, בנוי מבנה אחד. המאורעות באים זה אחר זה בקשר טבעי. ס' אסתר נחשב לרומן חילוני בהחלט⁸⁰. אלהים כאילו אינו מתערב במהלך המאורעות, והכל מתרחש "בדרך הטבע". אף שם אלהים לא נזכר בכל המגילה. אולם גם הערכה זו אינה צודקת, אף-על-פי שמראית-העין מסייעת לה, לכאורה.

מספרי המקרא אוהבים לטבוע את ספוריהם במטבע של סבתיות כפולה: סבתיות טבעית, רגילה, מוחשת, וסבתיות עליונה, נעלמה, בלתי מוחשת — תכנית ההשגחה האלהית. גבורי ספוריהם הם יצורים אנושיים, והם פועלים מתוך יצריהם האנושיים. ובכל זאת הם מבצעים מה שעלה במחשבה האלהית. מחבר ס' אסתר מביא לידי שיא את האידיאה של אצבע האלהים הנעלמה. פועלת בו השאיפה האמנותית לעצב את ספורו כספור אנושי-בלבד, "אנושי יותר מדי". מפני זה הוא נראה לנו כ"חילוני". אבל היהדות הרי תפסה את מעשה פורים כנס. ואין יסוד לפקפק, שזוהי גם תפיסתו של המספר. אין בספור פעולת "אל מן המכונה". יש תככים, אינן טריגות, קנאת שרים, עסקי נשים וכו'. אבל אמונת המספר היא, שגם בכל מעשי בשר-ודם אלה עשויה תכנית אלהית להתבצע. הכל "פלגי מים" ביד עליון. אלא שהוא אוהב רק לרמוז על יד עליון כעל יד נעלמה.

כמו מתוך ספורי ס' דניאל מציצה גם מתוך ספור זה האמונה, שיש ממש בנחש של אומות העולם. אלא ששם מופיע נחש-הלילה — החלום, וכאן נחש-היום — הגורל (פורו באכדית). המן שואל בגורל. לא הוא מפיל

⁸⁰ אייזנשטדט, מבוא, ע' 566; ספייסר, מבוא, ע' 743—747. לרעת ספייסר היה המחבר אדיש לדרברים שבאמונה, החוק לכל היותר במנהגים חיצוניים וכו'. ועיין סגל, מבוא, ג, ע' 721: המגילה היא חילונית. אלא שבחמשך הדברים הוא סותר דעה זו בכל זאת. על הנימה הדתית שבמגילת אסתר עיין: גויטיין, אומנות הספור במקרא (תשט"ו), ע' עז ואילך.

הגורל, אלא מפילים את הפור „לפני המן” (ג, ז). מפיל אותו בלי ספק מנחש־אומן, כהן־קוסם. הנחש נמשך כמעט שנה. רקעו היא ההמרלוגיה האלילית: האמונה בימים טובים ובימים רעים. תכליתו היתה לקבוע את היום הנכון, יום של מזל טוב, היפה להצלחת הפעולה. קביעת היום הנכון קודמת בעולם הקדמון לכל פעולה. הנחש קבע את יום שלשה עשר לחודש אדר. ומכיון ששלשה עשר הוא סימן טוב ומזל טוב, כותבים את פקודת ההשמדה בשלשה עשר לחודש ניסן (ג, יב). אולם קרה להמן מה שקרה לקרויסוס בדלפי⁸¹ ולאחרים במקומות אחרים: המנחש היה נכון, אלא שמשמעותו היתה בת שתי פנים. היום היה באמת יפה לפורענות, אבל — פורענות להמן ולקהל הצוררים. אין ספק, שהמספר ראה את מענה הפור כמענה אלהים. אלא שאלהים הפך את המנחש על פניו וכיוון את הרע שבו נגד המן.

באמונה מנטית, באמונת־האותות, מיוסד גם המסופר בר, יג. המעשה הנורא, שקרה להמן, שבא לבקש מאת המלך לתלות את מרדכי, ופיו הכשילו, והוא נצטוו לחלוק כבוד מלכים לזעום נפשו, נתפס כאות מבשר רע. כך פותרת להמן את המקרה לא רק זרש, אלא כך פותרים לו גם „חכמיו”, שהם כאן חכמי נחש, יודעי פשר אותות. המספר מבליע כאן גם מוטיב „יהודי”: זהו סימן של מפלה, משום שמרדכי הוא יהודי. גם הנחש האלילי יודע טיבו וכתו של היהודי. והאות הוא אות אמת: מיד מבהילים את המן למשתה הפטלי (ר, יד).

המספר הזה הוא איפוא לא משכיל ואמן „חילוני”. הוא אחוז בחבלי אמונות זמנו, וכשאר סופרי המקרא הוא מאמין בכחו של נחש ובאצבע האלהים המתגלה בו לפעמים. יש כאן צד שוה בין ס’ אסתר ובין ספורי ס’ דניאל: בתקופה זו ללא גבואה ישראלית אלהים רומז לפעמים רמז־סתרים דוקא לאדם האלילי באמצעות הנחש. בס’ דניאל — בחלום, כאן — בגורל ובאות; כל אלה אמצעים, שניתן להם מקום גם בדרישה־באלהים הישראלית. ברור, שלמספר שלנו הפור של המן הוא לא פרט טפל. שם החג (פורים), הזמן המרובה של הפלת הפור, ההסבר בט’, כד—כו מראים, שזהו ציר הספור: בפור פעלה אצבע אלהים. המן נחש ומצא יום מוכן לפורענות. אלהים הפך את היום הרע לטוב לישראל. את המשמעות הנעלמה של הפור לא המן ולא היהודים אינם יודעים באותה שעה. אבל היד הנעלמה מגלה סוף סוף את הנעלם.

⁸¹ הרודוט א, נ״ב ואילך, ע״א ואילך.

הספור מעוצב גם מתוך האמונה הדתית העמוקה בהצלתם של ישראל מכף כל אויב. המספר שם את אמונתו זו בפי מרדכי (ד', יג—יד). לא זו בלבד שהיד הנעלמה תציל את היהודים אלא שהיא תעניש את אסתר ואת בית אביה על שלא סכנה את נפשה להצלת עמה (שם). יסוד אמונתו של המספר בהצלת היהודים אינה אלא האמונה ב"שומר ישראל". המספר אינו מזכיר שום גורם "חילוני" מתמיד, שיוכל לשמש יסוד לבטחונו. אין ליהודים בספורו משען בכחם המשקי או המדיני. אין הוא מזכיר חיל ומפקדים יהודים בצבא המלך. בחצר המלך נמצאים רק מרדכי ואסתר. אין היהודים פושים את נפשם בכסף. הזמן מציע למלך תמורה כספית בעד היהודים (ג', ט—יא). אסתר רומזת על נזק המלך (ז', ד). אבל בכל זאת אין היהודים נושעים על-ידי מתן שוחד. ולא עוד אלא שהיהודים כצבור אינם עושים בכלל שום דבר להצלת עצמם. הם רק צמים ובוכים. מצילה אסתר. אבל זהו גורם מקרי, חרפצמי, מפקפק כמעט עד הסוף. בטחונו של המספר אינו איפוא אלא דתי.

נקודת המפנה בספור הם הצומות והבכי של היהודים. הצומות והבכי קבועים בין הגזרה ובין ההצלה. הליכת אסתר אל המלך, "אשר לא כדת", כשצפוי לה עונש מות, היא מעין הליכה אל "גוב האריות". אחרי צום של שלושה ימים היא נושאת חן בעיני המלך — מעין המסופר על מראהם הטוב של דניאל ורעיו, שניזונו מן הזרעונים (דנ' א', טו). ברור שלפי הספור היא הצליחה, מפני שכל יהודי שושן צמו עליה (ג', טז). גם זה רמז לאצבע האלהים.

ומפני זה ברור, שהתכנית הבנויה יפה של הספור, הנראית לקורא החילוני כתכנית מחושבת של אמן, היא בעיני המספר עצמו "תכנית" של היד הנעלמה, של ההשגחה האלהית, כמו שתפסה אותה היהדות תמיד. מריה של ושתי בדבר המלך, ירידתה, חן אסתר על אחשורוש, עלייתה, הצלת חיי המלך על-ידי מרדכי, נדידת שנת המלך לפני המשתה הפטלי — כל הדברים האלה קרו, כל אחד בשעתו, על-פי תכנית, כדי שתתגלגל מהם הצלתם של ישראל. ס' אסתר הוא "רומן" מיוחד במינו במקרא, אבל הוא רומן דתי. הרומן הוא דתי במובן מרום ונאצל. הספירה של הרומן הזה היא לא־אלהית — הספירה של חצר מלך אלילי, של עריצות, תענוגות, מש־תאות, יין ונשים. אבל האידיאה הדתית של הרומן היא, שאף בספירה לא־אלהית זו פועל אלהים ממסתרים, ואף אם מלאכו אינו מופיע ואף אם שמו לא נזכר כלל.

התהוות החג והתפשטותו

חג הפורים הוא חג גלותי ומאוחר. הוא חג הצלת היהדות הגלותית מסכנת השמדה בפקודת מלך אלילי על-פי שטנת צורר. היהדות ניצלה על ידי בקשת המלכה היהודית. אין לו שום קשר עם ארץ ישראל וירושלים. אין עמו קרבן, ודבר אין לו עם המקדש. הוא חג הבית, הרחוב ובית-הכנסת. הוא מחגי הזכרון. הוא יום משתה ושמחה, משלוח מנות, מתנות לאביונים. אבל הוא גם זמן של צום וזעקה (ט', לא). הצום והזעקה הם לא רק זכר לעבר אלא גם תפלה לעתיד. הצום על אסתר נעשה במקום כנוסם של יהודי שושן, בלי ספק בבית-כנסת. ובית-הכנסת היה מקום הצומות והזעקה בכל מקום ובכל זמן.

יש לשער, שהחג נוצר אי-שם ואי-אז במלכות פרס. משם התפשט בארצות הגולה ולבסוף הגיע גם לארץ ישראל. מכיון שבן סירא אינו מזכיר את מרדכי ואסתר, משערים, שהחג נתקבל בארץ ישראל רק אחריו, בערך באמצע המאה השנייה לפני ספיה"נ. אבל אין זו ראייה מכרעת. — החג עצמו קדם למגילה. את ענינו ספרו בודאי תחלה בעל-פה. במשך הזמן נתחבר הספור הנהדר על מאורע החג. ספור-הקסמים הזה סייע בלי ספק להתפשטות החג. במשך הדורות, בגלות, נעשה החג הזה לחג העליו ביותר של עדת ישראל.

4. לשאלת המגע עם התרבות הנכריה

אין השפעה פרסית

לא בספורי ס' דניאל ולא בס' אסתר (וגם לא בשום יצירה אחרת של הדורות ההם) אין זכר להשפעת הדת הפרסית על האמונה הישראלית. יש מוצאים תלי תלים של פרסיות במקרא. אבל אין זה אלא דרוש ושבוש מושגים.⁸² לא נזכר במקרא שום אל פרסי בשם. ואין זכר לאמונת-הרשויות הפרסית. אם היתה השפעה פרסית בתקופה מאוחרת, ואולי כבר בתקופה היונית — זוהי שאלה אחרת. אבל עובדה היא, שבמאתיים שנות מלכות פרס אין שום השפעה. יש סבורים, שסמול ארבע המלכויות בארבע מתכות בחלום הצלם בדנ' ב' מושרש בדמוי הפרסי, שאלף השנים, שבראשיתן יופיע זרתושטרה, תתחלקנה לארבע תקופות. וכן יש כאילו לדמוי האילן בד' שורש

⁸² דוגמא לכך הוא ספרו של גל, Basileia.

פרסי³³. אבל אף אם נניח, שזה נכון, הרי אין כאן אלא „השפעה“ של דמויים תלושים, של קלפות ריקות, שהמספר העברי מלא אותן תוכן חדש. אם זוהי „השפעה“, הרי שאין באמת שום השפעה של ממש³⁴.

מופלא הדבר, שלא רק בעז' ונח' אלא גם בספורי ס' דניאל ואסתר אין כמעט שום דבר מן האמונה הבבלית או הפרסית משתקף. דניאל וחבריו הם חכמים כשדיים. מקום הספורים עליהם הן חצרות המלכים. אסתר ומרדכי חיים בחצר מלך פרס. אסתר היא מלכה פרסית. כל הפעולה מתרחשת בחצר מלך פרס. יש תיאור חי של החיים החיצוניים, של מנהגי התברה וכו'. אבל אין שום ידיעה על אמונות בבל ופרס. המספרים יודעים, שהגויים דורשים בחלומות ומנחשים בפור. וזה הכל. אין רמז, שהדרישה בחלום ונחש הגורל קשורים אצלם באמונת האלים. אדרבה, אם יש מענה אלהים באלה, אין זה אלא מענה אלהי ישראל. אלהי נבוכדנצר הוא הפסל, שעשה והקים בבקעת דורא (דנ' ג'). הוא מוכן לתת כבוד אלהים לאדם (ב' מו). נזכר גם שם האל בל (ד' ה). אבל מה זה או מי זה בל? האל החי והמלאכים, שנבוכדנצר מאמין בהם, לפי הספורים, אינם אלא אלהי ישראל ומלאכיו. דריוש המדי עושה עצמו אלוה (ר'). אין זו אמונה פרסית. אבל היונים תפסו כך את הערצת המלך בפרס, וכך הדבר משתקף גם בדמיון המספר היהודי. לא נזכרה אמונת דריוש באלים. מאמין הוא באמת, לפי הספור, באלהי ישראל. המלחמה באיליות עומדת על בסיס התפיסה המקראית הכללית. שהאיליות היא האלהת עץ ואבן.

נמצאנו למדים, שבתקופה זו היתה היהדות בספירה הדתית סגורה ומסוגרת בתוך עצמה. ארצות הגולה הטמיעו אותה. אבל הטמיעה היתה

³³ עיין מייאר, Ursprung, II, ע' 189 ואילך.

³⁴ מייאר, שם, ע' 192, הערה 1, מכי דונמא למעבר כזה של אנדות מעם לעם: הרודוטס, א, ק"ח מספר את האנדה הפרסית, שאסטיאנס ראה בחלומו גפן עולה מרחם בתו ומכסה את כל הארץ. ובאנדה זו השתמש סופוקלס, אלקטרה, 420 ואילך, בספור על חלומה של קליטסנסטרה. ואילו הרודוטס, לא היינו יודעים, שסופוקלס השתמש במוטיב פרסי. — באמת שאלה היא, אם האנדה היא פרסית. קסטיאס, שעשה בחצר מלך פרסי, לא שמע אותה. אפשר, שהרודוטס רשם באמת אנדה יונית על סוצא כורש. אבל גם אם סופוקלס קבל את המוטיב מפרס, כלום זה נותן סקום לדבר על השפעת התרבות הפרסית על יון? אלו הם סגעים קלים וחיצוניים ביותר. ולא עוד אלא שסופוקלס קבל לכל הפחות את כל תוכן החלום. ואילו בספורי ס' דניאל יש לכל היותר קבלת תג אחד תלוש.

רק בתחום התרבותי-החילוני. אולם בספירה הדתית היתה עולם בפני עצמו, ואילול זה, שנלחמה בה, היתה לה הויה זרה לגמרי. במשך הזמן התחילה התרבות האלילית להשפיע על היהדות. בחזונות האפוקליפטיקה, באמונת המלאכים וכו' נכרת אולי גם השפעה פרסית מאוחרת. אבל בתקופה שלנו השפעה כזאת עוד איננה, כאמור. אמונת המלאכים היא ביחוד, זכ' א—ח' וספורי דנ' א—י' בשלבי-התפתחות אחד. מתגבשות דמויות המתקשרות בתפקידים מסוימים (סופר לבוש בדים, המלאך הדובר וכו'). אבל ההתגבשות לא נשלמה. עוד אין כאן למלאכים שמות. השטן בזכ' ג' הוא השטן הישן של ס' איוב. הוא מפמליה של מעלה. הוא יחיד, ועוד אינו ראש מחנה של מלאכים רעים. עוד אין אף צל כל שהוא של מה שנראה לחוקרים כ„דואליזם“ (דואליזם אמתי אין בספרות היהודית כלל).

המושבה היהודית בייב

בספרות המקראית נזכרו גויים ואלהיהם, מקדשיהם, חוקותיהם, מלכיהם, חכמתם וחכמיהם. אבל לא נזכרה בשום מקום ספרות אלילית. אין אנו יודעים, אם היתה בישראל בימי בית ראשון ספרות אלילית. ידיעה ראשונה על מגע עם ספרות אלילית יש לנו מימי בית שני: בגנזי המושבה היהודית בייב של מצרים נמצא ס' אחיקר כתוב ארמית. ספר זה הוא ספר אלילי, מוצאו אשורי, ונזכרו בו אלהי הגויים בשם. אולי לא מקרה הוא, שזהו ספר חכמי ולא מיתולוגי. אם היתה שם גם ספרות מיתולוגית, אין אנו יודעים. ספרות עברית לא נמצאה באותה המושבה. בסוף המאה החמישית יהודי יב אינם בקיאים עוד בטיבו של חג הפסח³⁵. יב היא המקום היחידי הידוע לנו, שהיה שם בזמן ההוא מקדש עם פולחן של קרבנות על אדמת נכר. כשכמרי האל המצרי חנוב מחריבים את מקדשם של יהודי יב הם מבקשים עזרה גם מבגוהי, פחת יהוד, ומיהוחנן הכהן הגדול בירושלים וגם מדליה ושלמיה בני סנבלט, פחת שומרון³⁶. הם פנה נדחת ואין הם יודעים מה בין ירושלים לשומרון. הם אינם יודעים מה הוא מקדשם בעיני אנשי ירושלים. לשונם היא ארמית. יש ביניהם ובין שכניהם, כנראה, נישואי תערובת. בכתבי יב יש דברים הנראים כעדות על סינקרטיזם מסויים, אף-על-פי שזה שנוי במחלוקת³⁷. לא יהיה הדבר מופלא בעינינו, אם נקבע, שדמויים

³⁵ עיין קאולי, Papyri, מספר 21.

³⁶ עיין שם, ספירוס מספר 30, שורות 18—19, 29 (מספר 31, שורות 17—18, 28).

³⁷ עיין ספר זה למעלה כרך א', ע' 679—681; כרך ג', ע' 72; קאסוטו,

אלהיהם של יהודי יב, קדם, חשיב, ע' 47—52.

סינקרטיסטיים מסויימים היו רווחים במושבה יתומה זו, שבה מצאנו בפעם הראשונה ספרות אליילית, ולוא גם רק ספרות חכמתית. אין כל יסוד לדעה, שדת יהודי יב היא „הדת הישנה של יהודה שלפני החורבן“³⁸. דתם קלטה משהו מדת שכניהם הארמיים במשך שנות נתוקם מן הישובים היהודים הגדולים. היא לא „ישנה“ אלא „חדשה“, מאוחרת, מושפעת מן הטמיעה. אין דת זו שלב בהתפתחות דת ישראל. זוהי שלושה קטנה צדדית. יהודי יב הם באמת מונותאיסטים. יש להם מקדש ליהו בלבד. הם מתאבלים וצמים על חורבן מקדשם. ואף יש לשער, שהיו יהודים קנאים, שפגעו בעבודת האליילים. הריסת המקדש בידי כמרי חנוב מתבארת באופן טבעי רק מתוך כך. אלא שהם מן „האובדים והנדחים“, ובאמונתם דבק קצת אבק־דשאים פורח משדה נכר והעלה נצה. אמונתם אינה אפינית ליהדות בשום זמן. דתה של יהדות מצרים בתקופה היוונית אינה המשך לדת מושבת החיילים הנדחת בייב.

5. היסטוריוגרפיה והיסטוריה בתקופת פרס

ההפסקה אחרי החורבן

כבר הזכרנו למעלה את החקבלה המפליאה הקיימת בין תמורות הנבואה בתקופה שלאחרי החורבן ובין תמורות ההיסטוריוגרפיה הישראלית.

עם חורבן ירושלים ומקדשה בידי הכשדים ועם בטול המלכות מבית דוד נראה היה רגע כאילו נתק פתיל חייו של עם ישראל. לא היה עוד עם יושב על אדמתו, לא היה לא מלך ולא מקדש. היו „עצמות יבשות“. לא היה עם נושא קורות, ועם הקורות נפסק גם רישום הקורות: נפסקה ההיסטוריוגרפיה הישראלית. גלות בבל אין לה קורות; לא נרשמו תולדותיה בספרות המקראית. נשימת האומה כאילו נעצרה. ההווה נפסק. העיניים היו נשואות אל העבר ואל העתיד, ואילו למאורעות ההווה לא היה בעיני הדור ערך היסטורי, והם לא נחשבו ראויים להכתב זכרון בספר.

אולם באותו זמן עצמו, שבו נפסקה ההיסטוריוגרפיה היהודית, נוצר בבבל מפעל היסטורי עצום — ס' מלכים. אבל ספר זה הוא כולו היסטוריה: כולו מוקדש לעבר. זהו בעצם ספר תולדות חורבן הממלכה. על קורות הגולה בתקופת בבל לא נרשם בו דבר. על ספור החורבן נוסף בסוף ס'

³⁸ פאולי, Papyri, ע' XX.

מלכים פרט אחד: שחרור יהויכין מבית הכלא (מל"ב כ"ה, כז—ל). זה עוד שייך לתולדות הממלכה של העבר, ואולי יש בפרט זה זהרור של תקוה לעתיד. אבל ארבעה פסוקים אלה הם כל ה"היסטוריה" של גלות בבל. שום דבר לא נשתמר על תולדות הגלויות למן החורבן (586) עד סוף מלכות כשדים (539) חוץ מן הפרט שהוא על יהויכין (משנת 562). המפעל ההיסטורי הגדול, שנוצר בתקופה של העדר ההיסטוריוגרפיה, הוא עבוד התנ"ך וההיסטוריה על קורות הממלכה מתוך נקודת־ראות החורבן.

בימי שיבת ציון

ההיסטוריוגרפיה מתחדשת רק עם ראשית תנועת שיבת ציון: עם כבוש בבל בידי כורש (539). הקפיצה ההיסטורית הזאת משתקפת בסוף ס' דברי הימים: מלך בבל החריב את ירושלים, שרף את הבית, הגלה את השאריית לבבל, "ויהיו לו ולבניו לעבדים עד מלך מלכות פרס" — שבעים שנה כדבר ה' בפי ירמיהו, ובשנת אחת לכורש ניתן הרשיון לעלות ולבנות את הבית (דה"ב ל"ו, יז—כג). על כל "שבעים השנה" אין לו להיסטוריון מה לספר חוץ מזה, שהיהודים היו "עבדים" למלכי הכשדים. ספור־הקורות החדש מתחיל רק עם רשיון כורש.

ההיסטוריוגרפיה החדשה הזאת משוקעת בעשרים ושלושת הפרקים של ס' עזרא ונחמיה. היסטוריוגרפיה זו לא הגיעה לשיא של ההיסטוריוגרפיה המקראית הקלסית בספרי "נביאים ראשונים". נופלת היא ממנה בהקף תכנה ובסגנונה ובכח התיאור וההבעה. היא גם כלולת לשון: היא כתובה בחלקה ארמית (עז' ד', ח—ו, יח) — אות להרס התרבות־האמית של האומה. אולם עצם התחדשותה של ההיסטוריוגרפיה מראה, שהאומה נכנסה שוב למעגל ה"היסטוריה": ארעו שוב בחייה מאורעות "חשובים", מאורעות, שנחשבו ראויים להרשם לזכרון לדור בא. המאורעות הם מסוג אחד: מאור־עות עולי ציון, קורות ירושלים ויהודה ובית המקדש.

החבורים ההיסטוריים של התקופה הגיעו אלינו אף הם, כחבורים ההיסטוריים של ימי בית ראשון, לא בצורתם הראשונית אלא בעבוד מסויים כחלק מס' דברי הימים, שנפרד במשך הזמן מעליו ונמסר לנו בס' עז' (שנתחלק אחר כך לשנים: עז' ונח'). עשרים ושלושת הפרקים האלה שאובים מספר ארמי על זרובבל ובנין בית שני, מספר זכרונותיו של עזרא על עלייתו לירושלים ופרשת מעשיו שם, מספר זכרונותיו של נחמיה על עלייתו ופעולתו. הזמן הוא: משנת 539 עד אחרי 432 לפני ספח"נ, מימי כורש עד ימי ארתחששתא הראשון. בספרים אלה יש, כאמור, חלק לועזי. הזמין הוא

למלכי הגויים. מחבר הספר (ה"כרוניסט") ועזרא בזכרונותיו מסמנים את החדשים במספרים, המקור הארמי של ס' זורובבל ונחמיה בזכרונותיו משתמרים בשמות הבלליים (עז' ו, טז; נח' א, א; ב, א; ו, טו). בספרים האלה מובאות תעודות-פקודות של מלכי הגויים (כורש, דריוש, ארתחששתא) בלשונן. פקודות אלה מבססות "זכויות", שניתנו ליהודים. כאן ראשית ספרות "הפריבילגיות", שאת המשכה אנו מוצאים בספרי החשמונאים ובספרי פלביוס. מובאים קטעים מקוריים מספרי זכרונות, מ"יומנים": של עזרא ושל נחמיה. אין דוגמא לזה ב"נביאים ראשונים". זוהי, כנראה, אפנה ספרותית של הזמן. בנח' י"ב, כג נזכר "ספר דברי הימים", שממנו שאב המחבר. היו בו מגילות יחש. אם היו בו גם ספרי מאורעות היסטוריים, אין אנו יודעים.

ההיסטוריוגרפיה החדשה הזאת מצטיינת באפיה האמפירי: יש בה ספור פכח של עובדות בלי כל יסוד של ספורי נפלאות. ועוד: שונה היא מכל ספרי-הקורות בזה, שאין בה שום יסוד פרגמטי עצמאי: אין הסבר דתי-מוסרי למאורעות הזמן; אין שום מאורע מוסבר על-ידי חטא או זכות של אותו הדור. אמנם, יש כאן פרקים פרגמטיים: וידוי עזרא (עז' ט, ו—טו), תפלת נחמיה (נח' א, ה—יא), וידוי הכנסת הגדולה (שם ט, ה—לו), נזיפות נחמיה (שם י"ג, יז—יח, כו). אבל נזכרו תמיד רק חטאי העבר כגורמי פורענות היסטורית. על חטאי ההווה יש רק אזהרה ואיום. ההיסטוריוגרפיה הזאת עומדת כולה בצלו הכבד של העבר. כל המאורעות הם לה רק ספחים וספחיים-ספחים של עוונות וזכויות של ראשונים, של אבות. דורות ההווה הם "נכדים", עמוסי סבל ירושה. זהו הלך הרוח של הזמן. להיסטוריוגרפיה האמפירית הזאת של העם בארצו מקבילה "ההיסטוריוגרפיה" המקושטת של הגולה: ספרי הנפלאות בדנ' א—ו והרומן הסגוני של מגילת אסתר. היסטוריה ממש של הגולה באותה תקופה אין לנו.

ס' דברי הימים

ההיסטוריוגרפיה החדשה נפסקת עם דור נחמיה (יחד עם הנבואה הקלסית). היא מתחדשת רק בתקופה החשמונאית. אחרי דור נחמיה באה שוב תקופה של שקט היסטורי, של העדר קורות. וכמו שבימי ההפסק בגלות בבל נוצר ס' מלכים, ספר ההיסטוריה של העבר, כך נוצר גם עתה בתקופת השקט, במחצית השניה של תקופת פרס, ספר תולדות העבר: ס' דברי הימים, שכלל עבוד חדש של תולדות ימי קדם. על ספור קורות הממלכה עד חורבנה נוסף כאן פרק חדש: ההיסטוריה של שיבת ציון ובנין הבית והעיר, עד נחמיה. ספר זה הוא המפעל ההיסטורי הגדול של תקופת פרס.

תכנית ס' דברי הימים

ס' ד"ה כולל בתשעת פרקיו הראשונים לוחות של סדרי דורות הפר-
תחים באדם הראשון והמגיעים לפעמים עד ימי בית שני (כגון יחש בית
דוד ועוד). מגילות יחש אלה ודאי לא נקבעו כאן לשם מטרה משפטית-
כעשית (לשם קביעת יחשי המשפחות בימי המחבר)³⁹, שהרי בתי האבות
של ימי בית שני (עז' ב'; נח' ז') לא נזכרו כאן. המגילות הן ברובן
„ארכיאולוגיות“. הן כוללות את יחשי כל גויי ימי קדם, את רשימת מלכי
אדום וכו'. הפרקים האלה הם מין מבוא היסטורי-אתנוגרפי לתולדות ישראל
בצורת רשימה של סדרי דורות. בין רשימות היחשים מבליע המחבר ידיעות
היסטוריות מזמנים שונים. מגילות היחש והידיעות ההיסטוריות שאובות מן
התורה ומס' יהושע וממקורות אחרים. אולם אין לומר, שחלק זה מקביל
לתורה ושד"ה כולל היסטוריה מקבילה לבר-מלכ⁴⁰. דה"א א—ט' הוא
באמת לקט כלול מזמנים שונים: מאדם הראשון עד מלכי אדום הקדמונים
ועד צאצאי זרובבל ועד ימי חזקיהו ותגלת פלאסר וכו'. אמנם, ספורי התורה
וס' יהושע הם רק ע דה"א א—ט'. אבל לא היה זה מתכניו לספר מחדש
את תולדות ישראל עד התנחלותם בארץ כנען. אלהים הבטיח להנחיל את
ישראל בארץ כנען, והבטחה זו נתגשמה. בספור על תקופה זו אין הוא רוצה
לחדש ולשנות דבר, ואין הוא רוצה לתת לנו עליה ספור מקביל. הנחת
א—ט' היא, שישראל כבר יושבים לשבטיהם בארצם, שנחלה בימי משה
ויהושע. אין הוא מביא את רשימת נחלות השבטים. אבל מגילות היחש שלו
הן במדה מסוימת רשימות גיאוגרפיות או שהוא מוסיף עליהן פה ושם הערות
גיאוגרפיות. מס' יהושע (כ"א, י—ז) הוא מביא בשלמות רק את רשימת
ערי הכננים והלויים (דה"א ו', לט—טו), בלי ספק—בשל מה שהוא עתיד
לספר בדה"ב י"א, יג—טז. תכניתו של המחבר היא לספר את תולדות ישראל
בארצו, אחרי ההתנחלות. היסטוריה זו הוא רוצה לעבד ולספר מחדש.
ספורו הוא המשך לס' יהושע. ואם הוא אינו מספר דבר על תקופת
השופטים, על בית עלי ועל קורות שאול (חוץ מן הספור על מותו), הרי
השמות אלה הן מתכנית העבוד שלו, כמו ההשמטות מתולדות דוד.
שלמה וכו'.

³⁹ עיין גרץ, II, Geschichte, ח"ב, ע' 389 ואילך.

⁴⁰ עיין אייזנפלדט, מבוא, ע' 602; פפייפר, מבוא, ע' 782.

בין ס' מלכים לס' דברי הימים

ההבדל בין ס' מלכים לס' ד"ה הוא נכר ובולט, והבדל זה הוא מן היסודות המוצקים, שעליהם בנויה השיטה הבקרתית. האסכולה הבקרתית טוענת, ששכבות התורה מקבילות בסדר זמנן לשכבות הספרות ההיסטורית המקראית. ס' מלכים מעבד את החומר ההיסטורי מתוך השקפה משנה-תורתית. השיטה ההיסטוריוסופית שלו טבועה במטבע דרישת יחוד-הפולחן של ס' דברים. את חטא הבמות הוא חושב לחטא גורלי של ישראל. אולם אין בספר זה, שנשלם בגלות בבל, שום זכר לס"כ. ואילו בס' ד"ה, שנתחבר בתקופה הפרסית (או אחריה), החומר ההיסטורי של ס' מלכים נתון לנו בעבוד חדש מתוך הדמויים של ס"כ, או, יותר נכון, מתוך דמוייה של התורה השלמה הכוללת גם את ס"ד גם את ס"כ. זאת אומרת, שבין ס' מלכים לס' ד"ה הופיעה התורה⁴¹.

כבר ביררנו למדי מה נכון ומה לא נכון בדעה זו. לא נכונה המסקנה, שס"כ נתחבר רק אחרי ס' מלכים. הספרות הכהנית עתיקה היא בלי ספק. אולם עובדה היא, שס' דברים נעשה חוקה לאומית בעלת תוקף ממלכתי בימי יאשיהו, בשעה ששאר מגילות התורה עדיין היו רק „ספרות“, מגילות מגילות בידי חוגים שונים. ס"כ ושאר מגילות התורה נתגבשו לספר חתום אחד, שנתקבל כחוקה לאומית, רק אחרי שבטלה מלכות מישראל: בימי עזרא ונחמיה, בכנסת הגדולה. פעולתה של תורה שלמה ואחידה זו נכרת בד"ה, אבל אין היא נכרת בס' מלכים. ולפיכך נכון לומר, שההיסטוריה הקדומה מעובדת בס' מלכים מתוך האידיאות של ס' דברים בלבד, ואילו בד"ה היא מעובדת מתוך האידיאות של התורה השלמה הכוללת גם את ס"כ⁴².

⁴¹ עיין ולהויזון, Prolegomena, ע' 165 ואילך.

⁴² על שאלת היות בין ד"ה ובין התורה עמר רד, Geschichtsbild, וכו'. של רד היא, שחלק על ההטעמה החד-צדדית של היסוד הכהני בד"ה. אבל נטייתו להטעים דוקא את השפעת ס"ד על ד"ה גם היא מופרכת. מסכים לדעת רד כיסודו נוס, Studien, ע' 171 ואילך. מור, אנציקלופדיה מקראית, כרך ב', שור 606, מודה במקצה: לפני ד"ה היתה כל התורה, „אלא שנטה יותר לספר דברים“. אבל כל זה לא נכון. כימי ד"ה לא היה קיום לא ס"כ ולא ס"ד, אלא היתה תורה אחת, שמדרש ההלכה לא הניח בה שום רשויות נפרדות, אלא עשה את כל יסודותיה יחידה אורגנית אחת. אין ד"ה יודע לא ס"כ ולא ס"ד אלא את מדרשם של שניהם המונוג אותם יחד והמכליל בתוכם, מלבד זה, את דמוי הומון שלו. השפעת ס"כ על ד"ה נכרת כמעט בכל פרק.

אולם עם קביעת עובדה זו קבענו רק מקצת מן ההבדל שבין שני הספרים ביחסם אל התורה. לא די לומר, ש"ס' מלכים מרצה את הקורות כך, כאילו לס"ד היה תוקף משנכנסו ישראל לארץ כנען, ואילו ס' ד"ה מודד את העבר בקנה המדה של ס"כ"י⁴³. כי בין שני הספרים יש הבדל יסודי גם בעצם שיטת העבוד של החומר ההיסטורי. השיטות הפוכות זו מזו מן הקצה אל הקצה. ס' מלכים מניח, שלס' דברים היה תוקף משנכנסו לארץ. אבל הוא מספר, שאת ס' דברים לא קיימו. עבודת הבמות לא פסקה עם בנין הבית. גם המלכים הצדיקים עבדו בבמות, עד ימי חזקיהו ויאשיהו, שקמו ובטלו אותן. ואילו ס' ד"ה מניח, שלכל התורה היה תוקף משנכנסו לארץ, אבל הוא מספר, שאת התורה הזאת קיימו בימי בית ראשון, בכל אופן—המלכים הצדיקים קיימו אותה כולה. ס' מלכים מספר, שאת מצות יחוד הפולחן הפרו. ואילו ס' ד"ה מספר, שאת מצות יחוד הפולחן של ס"ד וגם את דיני כהנים ולויים וקרבנות ומועדים של ס"כ קיימו דוד ושלמה ושאר המלכים הטובים בשלמות. הפולחן של ימי בית שני כבר היה קיים בימי בית ראשון. מתוך בחינת העבר על-פי ס' דברים מעלה ס' מלכים חטא גורלי. מתוך בחינת העבר על-פי ס"כ והתורה כולה מעלה ס' ד"ה זכות וצדקה.

עבוד מגמתי

והנה ס' שמואל ומלכים מעידים עדות מספקת ומכרעת, שספורו של ד"ה אינו היסטורי. ספורו הוא לא ספור „אחר", אלא הוא סותר לספור הספרים העתיקים, שמהם שאב ואותם עבד ושנה מתוך מגמה מסוימת. אמנם, יש להניח, שבידי מחבר ד"ה היו גם מקורות נאמנים, שאינם בידנו, ושמהם העלה כמה פרטים היסטוריים: סדרי דורות, ידיעות גיאוגרפיות—היסטוריות וכדומה (ענין: דה"א ג', טו—כד; ד', כד—מג; ה', ח—יט—כב; דה"ב כ"ו, ט—ועוד). אולם גופו של ד"ה הוא היסטוריה מקבילה לס' שופטים, שמואל ומלכים, וספרים אלה הם מקורותיו. אבל ההשוואה מראה, שהמחבר עבד את החומר העתיק עבוד יסודי: הוא השמיט, הוסיף ושנה ויצר מן החומר העתיק יצירה חדשה. דומה הוא במדה מסוימת לבעלי האגדה התלמודית-המדרשית בזה, שגם הוא מוסיף חידושי-אגדה ומשלים

ובכוריו של רד הנאחו בקטנות ומנסה לשטש את הקשר הזה אינם יכולים להזיז עובדה זו מסקנה. אלא שכל התורה היא לסחבר ד"ה יחידה אחת, וכל חלקיה ששליטים הם זה וזה.

ומתקן את העובדות לפי האידיאות שלו. אלא שהוא לא רק דורש ומבאר אלא גם מעבד: הוא משמיט דברים ומוסיף דברים ויוצר המשכיספור חדשים; הוא מחבר היסטוריה חדשה. בעבוד זה לפרטיו פועלות מגמות ונטיות שונות. הוא אוהב להשלים את הספורים ולהוסיף עליהם פרטים ופרטי פרטים, כדי למלא אותם תוכן חי ומגוון. הוא צר צורה חדשה באישים ההיסטוריים. לפי האידיאה שלו, דוד ושלמה צריכים להיות צדיקים גמורים, והוא גונז את כל חטאיהם. רחבעם ואביה, שנלחמו בירבעם בן נבט, צריכים להיות צדיקים, והם נעשים אצלו צדיקים, בסתירה לס' מלכים. לפי האידיאה שלו, מדת הדין האלהית פועלת בהיסטוריה בדקדוק גמור וללא פגם, ולפי זה הוא מתקן את העובדות⁴⁴. בספורים על אסא, יואש, אמציה, עוזיהו הוסיף את החטא, מפני שבאה עליהם פורענות. בספורים על ירבעם בן נבט, יהורם בן יהושפט, אחז הוסיף פורענות, שתהיה שקולה כנגד החטא. ועם זה המגמה הראשית שלו היא חיובית לגבי כל התקופה: הוא רוצה לספר, שבימי בית ראשון קיימו את התורה בשלמות.

נשאלת השאלה, מה ראה מחבר ד"ה בניגוד לס' מלכים, לכתוב היסטוריה כזו של בית ראשון?

עבוד היסטורי-פולחני ועבוד נבואי

את עבוד ההיסטוריה העתיקה מתוך האידיאה של התורה השלמה, הכוללת גם ס"כ, אנו יכולים לסמן כעבוד היסטורי-פולחני. ולהיזון וההולכים בעקבותיו חקרו וביררו עבוד זה לפרטיו⁴⁵. כמו כן הטעימו את ההשלמה הדתית-הפרגמטית של ההיסטוריה בד"ה מתוך האידיאה, שמדת-הדין האלהית פועלת בהיסטוריה ללא פגם. הטעימו גם את סטיותיו של ד"ה בפרטים רבים מן המסופר במקורות העתיקים.

אולם מחבר ד"ה מעבד את ההיסטוריה עוד עבוד יסודי אחר, שאנו יכולים לסמן אותו כעבוד נבואי. בענין זה נגעו חוקרי ד"ה רק לפי דרכם. אבל יסודי הוא עבוד זה אולי עוד יותר מן העבוד ההיסטורי-הפולחני. ולא עוד אלא שעבוד זה אינו מתבאר מתוך האידיאה של התורה, והסבר טיבו ומקורו מפיץ אור מיוחד על ד"ה.

מחבר ד"ה מספר לנו ספור חדש ומתקן על כל קורות המלכות

⁴⁴ עיין ולהיזון, Prolegomena, ע' 198 ואילך.

⁴⁵ עיין שם, ע' 170 ואילך.

הישראלית עם שהוא מפרק את המסגרת הנבואית, שבה קבועות קורות המלכות בספרי „נביאים ראשונים” ועם שהוא יוצר להן מסגרת נבואית חדשה. לא זה אפייני לד"ה, שבספוריו מופיעים נביאים בשלשלת רצופה בימי כל המלכים להוכיח ולבשר עונש או לעודד ולבשר טובה.⁴⁶ כי גם בספרות ההיסטורית העתיקה אנו מוצאים תופעה זו. העבוד הנבואי של ד"ה כלול בזה, שהוא הורס את החטיבות הנבואיות הפרגמטיות השונות, שמהן מורכבים ספרי „נביאים ראשונים”, וקובע את כל ההיסטוריה במסגרת נבואית אחת: במסגרת הנבואה על מלכות עולם לדוד ולביתו ביד שמואל וביד נתן. הנביאים המופיעים בספוריו בכל דור אינם אלא נביאים לשעתם הנבאים על מאורעות זמנם. אבל אף אחד מהם אינו נבא נבואה לדורות, אינו מבשר או מחולל מפנה היסטורי, אולי אפילו לא נביא החורבן. מהלך ההיסטוריה נקבע לעולם בדבר אלהים לדוד. זהו העבוד המעמיק ביותר של מחבר ד"ה.

חטיבות נבואיות בנביאים ראשונים

כבר עמדנו למעלה⁴⁷ על התופעה, שדבר־האלהים הנבואי שמש בישראל רקע ומסגרת לספור ההיסטורי. יחידה ספורית שלמה וטבעית הווה הספור על דבר־האלהים ועל התגשמותו בחיים; על התגלות דבר־האלהים ועל מה שקרה עד התגשמותו. יחידה ספורית כזאת היא חטיבה נבואית פרגמטית (או: מעגל נבואי טליאולוגי). ראשיתה — עצת האלהים, רצונה, תכניתו, וסופה — המציאות הנוצרת מן הרצון והתכנית. ספורי המקרא עשויים חטיבות חטיבות או מעגלים מעגלים כאלה.

אולם יש שני סוגים של מעגלים. יש ספורים על התגלות דבר־האלהים ועל התגשמותו במציאות בדיוק בהתאמה למה שעלה במחשבה תחלה. למשל: הספור על דבר־האלהים לאבות ולמשה המבטיח את גאולת ישראל ממצרים והספור על ביצוע הגאולה. או המצוה לאלהיה למשוך את חזאל למלך על ארם ואת יהוא למלך על ישראל (מל"א י"ט, טו—טז) והספור על הביצוע בידי אלישע (מל"ב ח', ז—טו; ט', א—ג). מעגלים מסוג זה אפשר לקרוא מעגלים חיוביים. אבל יש גם ספורים מסוג אחר. באלה מופיע דבר־האלהים ראשון, שאינו מתגשם או אינו מתגשם בשלמות, ואחריו מופיע דבר־האלהים שני, השובר ומבטל את הראשון או המצמצם אותו, ודבר־האלהים זה הוא המתגשם.

⁴⁶ ולהיוון, שם, ע' 198 ואילך. על הנביאים חאלה עיין להלן, הערה 48.

⁴⁷ כרך ב', ע' 363 ואילך.

[illegible]

TRATA ELIN, ULAM

[illegible][illegible]

הובטח, שיוריש את כל עמי כנען וינחל את כל הארץ עד הים ועד נהר פרת, אבל בחטאת תקופת השופטים בטל היצע הזה, כמו שהזכרנו זה עתה. למחבר ד"ה ולומנו אין זו תקופה "תיאוקרטית" (כטעותם של ר' לוי ז"ל וסיעתו), אין זו תקופה של "מלוכות האלהים". תפיסת "מלוכות האלהים" של ד"ה שונה לגמרי מזו של שמואל, שחשב את המלוכה למרד וחטא. לפי ד"ה מלוכות דוד היא "מלוכות ה'" (דה"א כ"ה, ה), וכסא דוד הוא הוא "כסא ה'" (שם כ"ט, כג). מפני זה ההיסטוריה שלו מתחילה עם דוד.

גם קורות בית עלי (ש"א א'—ד') הן מעגל נבואי שלילי. בית עלי נבחר לכהונה גדולה לעולם (שם ב', כז—ל). אבל דבר-אלהים שני (שם, ל—לו) ושלישי (ג', יא—יד) שובר את דבר האלהים העתיק ומבטל את הבחירה. המעגל השלילי נסתיים בגירוש אבי תר (מל"א ב', כז). את כל זה ד"ה משמיט. את שילה אין הוא מזכיר כלל. גם זו היא בחירה שנתבטלה. הוא משמיט גם את קורות הארון בתקופת שילה, את הספור על שבייתו בידי פלשתים ואת השבתו לישראל. ספורו על הארון מתחיל בהעלאתו מקרית יערים בימי דוד (דה"א י"ג), אבל כיצד הגיע הארון לקרית יערים אין הוא מספר.

גם קורות שאול הן מעגל נבואי שלילי: שאול נבחר, ובחירתו בטלה והיתה לתוהו. מפני זה ד"ה משמיט את כל קורות שאול. הוא מספר רק על מלחמתו האחרונה ועל מותו ובניו (דה"א י', א—יב). מתוך ספורו לא היינו יודעים כלום לא על בחירתו הנבואית ולא על בטולה.

עם השמטת קורות בית עלי וקורות שאול הושמטו ממילא גם הספורים על שמואל, שהם מעורים בקורות שילה, בית עלי ושואל.

קורות דוד ושלמה

אולם גם מקורות דוד ושלמה מחבר ד"ה משמיט את רוב הספורים. בשביל מחבר ד"ה דוד ושלמה הם שיאה ותפארתה של ההיסטוריה הקדומה. הוא משתדל לספר את קורות שני המלכים האלה כפרשה אחת והמשך אחד. רק בימי דוד ושלמה קיימת היתה המלכות החוקית על כל שנים עשר השבטים. דוד רצה לבנות את המקדש, ושלמה בצע את הבנין. על רקע זה הוא מספר את ספורן עליהם.

את כל הספור הריאליסטי על עליית דוד למלכות מש"א ט"ז עד ש"ב ה' השמיט. כל הספור הזה קשור בקורות שאול וביתו, וממילא לא היה לו מקום בהיסטוריה של ד"ה. מיד אחרי מות שאול נקבצים כל ישראל אל דוד חברונה ומושחים אותו למלך, "כדבר ה' ביד שמואל" (דה"א י"א, א—ג, י).

כל מה שקרה בין דבר ה' ביד שמואל ובין הריגת איש בשת נגנו. נשאר ספור נבואי־טליאולוגי סכמטי אחד.

גם קורות דוד המאוחרות, משהומלך על ישראל, ניתנו לנו בד"ה בעבוד יסודי.

דוד הוא בד"ה נושא יעוד־המלכות הנצחי, שיועד לעם ישראל כולו. דוד הוא גבור אדיר, הוא מנצח את כל אויבי ישראל, הוא מיסד ממלכת גדולה, הוא ירא אלהים ומכונן את עבודת האלהים בהוד מלכות. ראשית ספורו של ד"ה על דוד היא בחירתו למלך על כל ישראל (דה"א י"א, א—ג). מיד דוד "וכל ישראל" הולכים וכובשים את ירושלים, עיר הבחירה (שם, ד—ט). אחרי זה באה רשימה מפורטת של גבורים מכל שבטי ישראל (י"א—י"ב). אחרי זה באה פרשת העלאת הארון לירושלים (י"ג—ט"ז). עם העלאת הארון מתעוררת שאלת בנין הבית. כאן בא הספור המרכזי: הספור על חזון נתן (י"ז). לפי חזון זה הובטחה המלכות לדוד עד עולם (י"ח, יב, יד; כ"ב, ט; כ"ח, ד; ז; דה"ב י"ג, ה). המלכות נתנה לו על כל ישראל (דה"א כ"ח, ד; דה"ב י"ג, ה). היעוד הזה הוא ברית, שכרת ה' עם דוד (דה"ב כ"א, ז), "ברית מלח" (שם י"ג, ה; עיין גם תה"פ ט, ד, כט, לה). לבעל ד"ה תולדות ישראל הן מעתה הגשמת דבר האלהים אל דוד ביד נתן.

ולא זה בלבד אלא שלפי הסברו של ד"ה לחזון נתן כלולה בחזון זה, כמו שנראה להלן, נבואה מפורשת על שלמה, שנועד בדבר־אלהים ביד נתן למלוך אחרי דוד ולבנות את בית המקדש. זאת אומרת, שבראשית מלכותו של דוד, עוד בחיי אמונו, שהיה אז יורש הכסא החוקי, כבר נקבע ונקרא בשם יורש המלכות ובונה הבית שלעתיד. ומתוך אידיאה זו הוא מעבד את קורות דוד ושלמה, עם חזון נתן מתחילות "קורות" שלמה, אף־על־פי שעדיין לא נולד. דמות שלמה משפיעה על עבוד קורות דוד.

מכיון שבחזון נתן לפי ביאורו של ד"ה כבר נועד שלמה להיות יורש המלכות ובונה הבית, הרי כל הספורים המסופרים בש"ב ח'—מל"א ב', שאינם מתאימים לאידיאה זו, אין להם מקום בהיסטוריה של ד"ה. אמונו, בכור דוד, אב שלום המורה, אדוני הו; המתנשא למלוך נהפכו לצללי תהו. קורותיהם נהפכו לאפיוזות בלתי חשובות. שאלת יורש המלכות הוכרעה זה כבר בדבר־אלהים. אפילו הספור על אוריה החתי ובת־שבע נהפך לאפיוזדה בלתי חשובה. בת שבע ילדה לדוד את שלמה (דה"א ג', ה), ובזה נתגשם יעוד אלהי. את המסבות הטרגיות אפשר היה להשמיט.

ד"ה אינו משמיט מקורות דוד שום ספור על מלחמות דוד באויבי

ישראל, שמצא בש"ב ה'—כ"ג⁴⁰. דוד הוא גם בד"ה קודם כל גבור וראש צבא גבורי ישראל. את הספור בש"ב כ"א על הרעב ועל הריגת בני שאול השמיט, מאחר שזהו פרק מקורות בית שאול. אבל את הקטע שם, יח—כב על מלחמות גבורי דוד הביא (דה"א כ', ד—ח). ועם זה חתך מן הקטע את ש"ב כ"א, טו—יז: את הספור, שדוד עיף במלחמה, ואבישי הציל אותו. דוד הוא גבור עד הסוף. ד"ה מביא גם את רשימת גבורי דוד בש"ב כ"ג (דה"א י"א), והוא אף מוסיף עליה רשימת גבורים משלו, אלפים ורבבות מכל שבטי ישראל, בהם נושאי צנה ורמח, "ופני אריה פניהם, וכצבאים על ההרים למחר", גבורי חיל, "ערכי מלחמה בכל כלי מלחמה" וכו' וכו' (דה"א י"ב). את הספור בש"ב כ"ד על הדבר, שהיה בעם באשמת דוד, הוא מביא בדה"א כ"א. כי בד"ה זהו ספור על בחירת מקום בית המקדש (שם, לא). מיד אחרי בחירת המקום מתחילות ההכנות לבנין הבית (כ"ב). כל מה שבא אחר כך (כ"ב—כ"ט) היא היסטוריה משולבת של דוד ושלמה, שבמרכזה עומד בנין הבית.

הספור על המלכת שלמה

את הספור על המלכת שלמה (מל"א א'—ב') עבד מחבר ד"ה עבור יסודי ביותר: הוא טבע אותו במטבע נבואי־טיליאולוגי, שהוא בעצמו יצר.

בסי' שמואל ומלכים אין שום דבר־אלהים על בחירת שלמה למלך. רק על ארבעה מלכים מסופר בנ"ר, שהומלכו בדבר אלהים בידי נביא: שאול, דוד, ירבעם ויהוא. אבל על שלמה אין ספור כזה. הנבואה, שעליה נתבססה זכותו הנצחית של בית דוד למלוכה, הוא חזון נתן בש"ב ז'. אולם נבואה זו נאמרה עוד לפני הולדתו של שלמה, שמו של שלמה לא נזכר בה, וממילא אין היא מיוחדת לשלמה שום זכות למלוכה. הנבואה, אף בנוסחה שלפנינו (שיש בה אולי עבוד כל שהוא), רק מבטיחה לדוד, שבנו, אשר ישב על כסאו, הוא יבנה בית לה'; ה' יהיה לו לאב, והוא יהיה לו לבן וגו'. אבל אין היא קובעת את מיהותו של יורש הכסא. מובן מאליו, שאחרי ששלמה הומלך ואחרי שבנה את הבית פתרו את הנבואה הכללית־הסתומה הזאת עליו (עיין מל"א ח', יט—כה). אבל זה היה רק פתרון שלאחר מעשה. לפני כן היה הפתרון תלוי ועומד. בריב על כסא המלוכה,

⁴⁰ ש"ב ה, ו—יז, יז—כח (דה"א י"א, ד—ח; י"ד, ו—יז); ח' (דה"א י"ח); י' (דה"א י"ט); י"א, א; י"ב, כו, ל—לא (דה"א כ', א—ג); כ"א, יח—כב (דה"א כ', ד—ח).

שפרץ בין אדוניהו ובין שלמה, לא יכלה נבואה זו להכריע, מאחר שבה לא נקרא יורש העצר בשם, ושניהם יכלו לדרוש נבואה זו לעצמם. כשנולד שלמה, נשלח נתן לקרוא את שמו ידידיה (ש"ב י"ב, כב). אבל נתן אינו נבא, שהוא ימלך אחרי דוד.

זכותו של שלמה על כסא דוד היתה מבוססת אך ורק על שבוטת דוד לבת שבע, שבנה ימלך אחרי (מל"א א', יג ואילך). השבועה הזאת היא לא רק טענתה של בת שבע אלא גם טענתו היחידה של נתן הנביא עצמו. לפי מל"א א', יא—יג הוא שולח את בת שבע אל דוד, כדי שתזכיר לו את השבועה, שנשבע לה, ששלמה ימלך אחרי. שדוד נשבע שבועה כזאת, אין ספק, ונתן היה חרד, שהפרת השבועה תמיט שואה על כל העם. אבל, ששלמה נבחר בדבר־אלהים נבואי, אין הוא טוען. וגם בדבריו הוא אל דוד (כג—כו) אין הוא מזכיר דבר־אלהים, לא שבעבר ולא של אותה שעה. נתן פועל בענין זה כיועץ ואיש־חצר ולא כנביא (כל שכן לא כ"נביא־החצר"). נתן לא חשב איפוא, שחזונו מנחד את שלמה למלוכה. וגם שום נביא אחר לא נשלח לבחור בשלמה. ואמנם, בכל הספור המפורט על המלכת שלמה במל"א א'—ב' לא נזכר ולא נפקד, שבהמלכת שלמה נתגשם דבר־אלהים נבואי.

אולם בעבודו של מחבר ד"ה יש דבר־אלהים נבואי על המלכת שלמה. אמנם את חזון נתן הוא מביא בדה"א י"ז בניסוחו הכללי כמו שהוא בש"ב ז', בלי יחוד איש ושם (וכן גם בדה"ב ו', ה—ט). אבל בשני ספורים הוא מביא דברים מנבואת נתן ומוסיף עליהם נופך משלו ההופך את חזון נתן לנבואה מפורשת על שלמה, כאילו נתן נבא על שלמה בהזכרת שמו.

בדה"א כ"ב, ה—י דוד מספר לשלמה את המסופר בש"ב ז', כיצד רצה לבנות בית לה', וה' מנע אותו מזה ואמר לו: „הנה בן נולד לך, הוא יהיה איש מנוחה — כי שלמה יהיה שמו — הוא יבנה בית לשמי, והוא יהיה לי לבן, ואני לו לאב, והכינותי כסא מלכותו על ישראל עד עולם". זוהי פרפרזה של חזון נתן. ולפי פרפרזה זו נבא נתן בחזון ההוא על שלמה עוד לפני שנולד, קרא את שמו שלמה, צוה לו את המלוכה בדבר ה', בישר, שהוא יבנה בית לה' וכו'. לכל זה אין זכר בש"ב ז' ובספורי ס' שמואל בכלל. לפי ש"ב י"ב, כד—כה קרא דוד עצמו את שם בנו שלמה, ונתן קרא את שמו ידידיה. על בחירתו אין מלה.

בדה"א כ"ח, א—ז דוד מספר שוב את הספור של ש"ב ז', והפעם לפני ראשי העם. הוא מספר, כיצד מנע אותו האלהים מלבנות לו בית, מכיון שהאלהים בחר בשלמה לשבת על כסא המלכות ואמר לו: „שלמה בנך הוא

יבנה ביתי וחצרותי, כי בחרתי בו לי לבן, ואני אהיה לו לאב, והכינותי את מלכותו עד לעולם". גם זוהי פרפרזה של חזון נתן, וגם כאן שמו המפורש של שלמה קבוע בנבואתו של נתן. נתן בחר בשלמה בדבר־אלהים עוד לפני מעשה בת שבע, ובחירתו לא היתה תלויה איפוא ברצונו של דוד ובשבועתו לבת שבע. לפי מל"א א' לא ידע נתן, שהוא נבא נבואה כזאת.

מחבר ד"ה מספר איפוא ספור חדש לגמרי על המלכת שלמה. את הספור הריאליסטי של מל"א א'—ב' השמיט. אין הוא מספר על מאבק מפלגות־החצר, על אדונייהו, שעליו "שמו כל ישראל פניהם למלוך" (מל"א ב', טו), על שבועת דוד לבת שבע. שלמה נועד למלוכה מראש בדבר־אלהים, וכל ישראל "וגם כל בני המלך דוד" הסכימו לבחירתו (דה"א כ"ט, כג—כד). את הנבואה המפורשת על בחירת שלמה המציא ד"ה עלידי ניסוח. כך הפך את הספור הריאליסטי הסבתי של מל"א לספור על מעגל נבואי־טליאולוגי חיובי.

עבוד קורות שלמה

כבר ראינו כיצד קבע הסבר זה לנבואת נתן את קו העבוד של קורות דוד: כל מה שהוא מחוץ למעגל הנבואי־טליאולוגי הזה הוא אפיוזורה, והגניזה יפה לו. זהו גם קו העבוד של קורות שלמה. המאבק בין המפלגות לא היה יכול להכריע בשאלת ירושת המלכות. בדבר־אלהים נפתרה השאלה זה כבר. אבישג, יואב, אביתר, אדונייהו — הם ומעשיהם וגורלם הם צללים חולפים. אפילו בקשת בת שבע, שבועת דוד, ואף פעולת נתן הנביא עצמו בפרשה זו, וכל שכן בניהו והכרתי והפלתי, אינם אלא פרוטרוט של גניזה. שלמה נועד למלוך ולבנות את בית הבחירה בהדר ותפארת, וזה מתגשם במציאות, ועל זה ד"ה מספר. מתשעת הפרקים, שהוא מקדיש לשלמה (דה"ב א'—ט'), הוא מנחד שמונה פרקים כמעט בשלימות לפעולתו כבונה הבית וכמס־דר עניני הפולחן. הוא מזכיר את רוב חכמתו של שלמה, אבל אף זה לו כמעט פרט צדדי. הוא משנה אפילו את דבר־האלהים בחלום לשלמה במל"א ג', יב—יג ומגדיש לשלמה סאה בעושר יותר מאשר בחכמה. את מל"א ג', טז—כח: ה', ט—יד השמיט, אבל על העושר הוא מספר הרבה. כי הבית היה מקדש־מלך רב הוד ונבנה בתפארת והדר ללא דוגמא ביחוד בשל עשרו העצום של שלמה. הספור על אלף הנשים וביחוד — על הנשים הנכריות אינו מתאים למסגרת הספור הנבואי־הפולחני שלו. כל שכן שהספור על עבודת האלילים של שלמה הזקן (מל"א י"א, א—ח) אין לו מקום במעגל הנבואי־טליאולוגי, שהוא עצב. את כל זה הוא משמיט. זה קבע את אופי הספור שלו על חלוקת המלוכה.

הספור על חלוקת המלוכה

בספור במל"א על קורות שלמה ובנו רחבעם קבוע מעגל נבואי שלילי: הוא הספור במל"א י"א—י"ב על חטאת שלמה ועל חלוקת המלוכה. בחירת דוד מדומה כבחירתו למלך על כל ישראל, וכבחירה לעולם. כך היא מדומה בחזון נתן. יורש הזכות הזאת הוא שלמה. אולם בדבר־אלהים שני ושלישי הזכות הזאת מתבטלת או מצטמצמת. במל"א י"א, יא—יג נאמר לשלמה, שה' יקרע את הממלכה מעליו וישאיר לו רק שבט אחד. אחיה קורע את הממלכה ונותן עשרה שבטים לירבעם (שם, כט—לט). בפרק י"ב מסופר על התגשמות דבר־האלהים האחרון השובר את הראשון (י"ב, טו). את המעגל הנבואי השלילי הזה ד"ה גונז. שדוד הומלך, "על כל ישראל" ולעולם ושמלכות שלמה על ישראל היא, "עד לעולם", הוא מטעים (דה"א כ"ה, ד—ז). אבל את הנבואות השוברות בחירה זו הוא גונז. אולם אם את הנבואות על חלוקת המלוכה אפשר היה לגנוז, הרי את חלוקת המלוכה עצמה אי אפשר היה לגנוז. ואמנם, על חלוקת המלוכה ד"ה מספר. אבל מכיון שהשמיט את המעגל הנבואי השלילי, שבו חלוקת המלוכה קבועה בתולדות שלמה, הרי הוא טובע את הספור עליה במטבע חדש. הספור על חלוקת המלוכה בעבודו של ד"ה נתוק לגמרי מקורות שלמה. מכיון שהשמיט את הספור על חטא שלמה, נתק גם את הקשר הסבתי שבין חלוקת המלוכה ובין קורות חיי שלמה. ולא זה בלבד אלא שהוא הורס כמעט לגמרי את המסגרת הנבואית של הספור על החלוקה. לפי מל"א י"א קרע אלהים את המלוכה מעל שלמה, ועוד בחייו נתן אחיה השילוני בדבר־אלהים את זכות המלוכה על עשרת השבטים לירבעם. יתר מכן: אחיה הבטיח לירבעם, שאם יעשה את הישר בעיני ה', יבנה לו ה' "בית נאמן" כאשר בנה לדוד (י"א, לו—לח). זכות המלוכה נתנה איפוא לירבעם בדבר־אלהים, ואף עלתה במחשבה כמתנת־עולם לירבעם, כזכות שוה לזכות בית דוד. את הספור הזה גנז ד"ה. כי הספור הזה קשור בספור על חטאי שלמה וגם אינו מתאים לדעתו של ד"ה, שהמלוכה על כל ישראל ניתנה לבית דוד לבדו ולעולם. מספורו של ס' מלכים הוא השאיר דוקא את הספור הריאליסטי של מל"א י"ב, א—כא (דה"ב י', א—י"א, ד). מכיון שחלוקת המלוכה היא מציאות, הרי היא גזרת אלהים. ומפני זה אנו רואים, שבדה"ב י', טו נשאר בספורו ההסבר, שבחלוקה נתקיים דבר ה' ביד אחיה השילוני. ושם י"א, ב—ד נשאר דבר־האלהים לשמיעה הנביא, שהחלוקה נהיתה מאת ה'. וכן הוא מביא בטיי מנבואת אחיה (מל"א י"א, לו) על־פי מל"ב ח', יט בדה"ב כ"א, ז. אבל מכיון שהשמיט את מל"א י"א, נמחק המטבע הנבואי־הטליאולוגי

של הספור. אלהים גזר, אבל את מסבות הגזרה אין אנו יודעים. ההסבר הנבואי לגזרה נגנז. ולא עוד אלא שד"ה נותן לחלוקת המלוכה הסבר משלו.

מלכות הצפון

בספור על המלכת ירבעם ד"ה עושה את ההפך ממה שעשה בספורים על המלכת דוד ועל המלכת שלמה. ראינו, ששם השמיט את הספורים הריאליסטיים והשאיר את הספורים הנבואיים. ואילו כאן השמיט את הספור הנבואי-הטליאולוגי של מל"א י"א, א—ג, כו—מ והשאיר דוקא את הספור הריאליסטי של מל"א י"ב. ולספור ריאליסטי זה ניתן הסבר בדברי אביה, בן רחבעם: ירבעם קם ומרד באדוניו, „אנשים רקים, בני בליעל“ התקשרו על רחבעם, ורחבעם „היה נער ורך לבב“ ולא יכול לעמוד בפניהם (ד"ה ב י"ג, ו—ז). מלכות הצפון נוצרה איפוא על-ידי מרד של פושעים, שהרימו יד במלכם החוקי. לא גרם חטאו של שלמה, לא ניתנה המלוכה לירבעם בדבר נביא, היא לא עלתה במחשבה כ„בית נאמן“ לירבעם מאת האלהים. מלכות הצפון היא מעשה ידי „אנשים רקים, בני בליעל“, שידעו לנצל את חולשת רחבעם. ומכאן נובע משפטו החרוץ של ד"ה על מלכות הצפון בכל הזמנים והתקופות: היא חטאה לא רק בשל עגלי הזהב אלא עצם קיומה הוא חטא, מכיון שגולדה מתוך הפרת ברית, מתוך גזילת הזכות, שניתנה מאת האלהים לבית דוד לבדו.

ולא זה בלבד אלא שבתולדות מלכות הצפון בס' מלכים אנו מוצאים שלשלת של מעגלים נבואיים שליליים. אחיה נותן לירבעם את המלכות. אבל אחיה הוא שנבא לבית ירבעם כליון (מל"א י"ד, א—ד). את בעשא הקים ה' לו למלך (שם, יד; ט"ו, כו—ל), ה' הרים אותו מן העפר להיות נגיד על ישראל (ט"ז, ב). אבל יהוא בן חנני נבא לו כליון (ט"ו, א—ג). יהוא בן נמשי הומלך בדבר ה' ביד אליהו (י"ט, טז) ואלישע (מל"ב ט"ו). אבל בדבר ה' הוגבל זמן מלכותו לארבעה דורות (שם י, ל), ובדבר ה' נהרג נינו זכריהו (ט"ו, ח—יב). מלכי ישראל האחרונים הם שרי צבא מורדים, שלא הומלכו בדבר ה' בכלל, וקורותיהם הם מחוץ לכל מעגל נבואי. את ההיסטוריה של מלכות זו, שצמחה מהפרת ברית ושרובה שלשלת של מעגלים נבואיים שליליים וקצתה מחוץ לחוג פעולת הנבואה, ד"ה משמיט לגמרי. הוא מזכיר אותה רק לפעמים מתוך הכרת. הוא משמיט אפילו את הספורים על נביאי הצפון. ספורים אלה הם, קודם כל, מעגלים נבואיים שליליים. מלבד זה נביאי הצפון מושחים מלכים במלכות חטאה זו ועומדים לימינם. יוצא מן הכלל הספור על מיכיהו בן ימלא (ד"ה ב י"ח), משום

שיש בו גם מקורות יהושפט ומשום שמיכיהו מתנבא כל ימיו רעות לאחאב. טובים הם רק אלה מישראל, שנשארו נאמנים לבית הבחירה ושבאים לזבוח לירושלים. על חורבן מלכות הצפון אין ד"ה מספר. אבל המאורע הזה מורגש בספורו כמין מפנה לטובה: עם חורבן מלכות זו יכלה שארית שבטי ישראל לשוב ולהדבק במלכות החוקית. אחרי החורבן, בימי חזקיהו ויאשיהו, הפעולות הפולחניות של מלכי יהודה מקיפות גם את אפרים ומנשה וכל „שארית ישראל” (דה"ב כ"ט, כד; ל', א—יא, יח, כה; ל"א, א; ל"ד, ה, ט, לג; ל"ה, יז—יח). לפי ד"ה נשארה בצפון שארית לעשרת השבטים, וזו היתה מדבקת ביהודה וירושלים. מחבר ד"ה מתכוון לשארית ישראל ממש ולא לשומרונים, שהוא חושב אותם (בעז' ונח') לבני נכר⁵⁰. בד"ה אינו פוקד את השומרונים אף במלה אחת (עיין על זה עוד להלן).

פנוי היעודים השבורים. היעוד הנצחי

כשאנו סוקרים את מפעלו של ד"ה, אנו רואים, שבعبודו הנבואי של ההיסטוריה העתיקה מנחת אידאה יסודית אחת: הוא מפנה מן ההיסטוריה הישראלית את כל היעודים הנבואיים השבורים. כל תקופת השופטים היא לו יעוד שבור. כהונת בית עלי בשילה היא יעוד שבור. מלכות שאול היא יעוד שבור; היא חלפה כצל. כל מלכות הצפון היא מלכות היעודים השבורים. כל בתי מלכי ישראל אבדו והיו כלא היו. עם ישראל לא שמר אמונים אף לאחד מהם. מקדשיהמלך המפוארים של מלכות הצפון חרבו ובטלו. כל אלה הם „שברי לוחות”, חרסים „ארכיאולוגיים”.

בתולדות ישראל הוא מוצא רק יעוד נבואי אחד קיים ועומד, יעוד משולש: מלכות בית דוד, עיר בית דוד, מקדש בית דוד.

אמנם, גם כאן היו ירידות ושברים. בימי רחבעם נפגמה מלכות בית דוד, והיא נצטמצמה ביהודה. בימי צדקיהו ניטלה המלכות מבית דוד, ירושלים חרבה, ומקדשה נשרף. ובכל זאת נשארו בית דוד וירושלים ומקדשה ערכים קיימים במציאות: הם קיימים היו בתקופת גלות בבל בנפש העם היהודי, הם קבועים היו בחזון המשיחי. ובזמנו של מחבר ד"ה כבר חזרו

⁵⁰ נגד הסוציאליזם בספורי ד"ה על ישראל „רמוים” לשומרונים. לדעה זו עיין: Studien, ע' 164—166, 174 ואילך, בעקבות טורי, Ezra Studies, ע' 208 ואילך; ספיופר, סבוא, ע' 806 ואילך; גלינג, ביאורו לד"ה, ע' 14 ואילך; רודולף, ביאורו לד"ה, ע' IX יעוד. עיין גם צונץ, הדרשות, ע' 18. לשאלה זו עיין גם למעלה, ע' 186—187. ועיין עוד בסמוך.

ונאחזו יעודים אלה אף במציאות הריאלית: גולה יהודית שבה לארצה, היא בנתה את המקדש, היא בנתה את ירושלים. אמנם, בית דוד לא שב למלכות. אבל התקוה לחדוש המלכות היתה חיה וקיימת. אצבע אלהים היא, שאיש מבית דוד, זרובבל, בנה את מקדש ירושלים. ממלכות הצפון לא נשאר דבר בהווה, גם לא כתקוה לעתיד. שום בית-מלכים צפוני לא נעשה נושא לתקוה עתיד. בזמנו של ד"ה נעשו גם שרידי שבטי הצפון „יהודים“, ומקדשם היה בירושלים. השומרונים עדיין חשבו את עצמם לבני נכר ולא „בני יוסף“, המקדש בהר גריזים עדיין לא נבנה, והשומרונים אף הם בקשו חלק וצדקה בירושלים. עם ישראל בזמנו של ד"ה היה בפועל עם יהודה המרוכז בירושלים ואותם הישראלים, שדבקו ביהודה ונעשו גם הם „יהודים“. ואת ההיסטוריה של עם זה הוא מספר — באשר הוא יורש היעודים הנצחיים.

מפעלו של ד"ה אינו מתבאר איפוא מתוך השאיפה ל„יהד“ את העבר, לשקפו באספקלריה של יהדות בית שני, להלבישו צורה המתאימה לרוח היהדות-התורה וכו'. המפעל הזה הוא קודם כל פרי חשבון-הנפש של היסטוריון מימי בית שני, שבקש תשובה על השאלה: מי ומה הוא העם, שנחל את היעודים האלהיים לישראל בעבר — היעודים הקיימים לעד? והתשובה השאר בה מן המציאות של זמנו היתה: יהודה וירושלים. ישראל אחר לא היה. ומתוך הסתכלות בהווה של זמנו הוא נגש לספר את תולדות העבר. אפשר לומר: נקודת התצפית של מחבר ד"ה היא עליית היהדות מתוך מפולת החורבן, תחילתה הנפלאה בימי זרובבל, עזרא ונחמיה. בד"ה הוא מספר אותה ההיסטוריה, שיש לה המשך בעז' ונח'. המקורות העתיקים תוקנו בהתאמה לדמות היהדות המשתקפת בעז' ונח'. את הקשר בין ד"ה ובין עז' ונח' יש לראות כקשר אורגני.

שלוש הבחירות

מתוך הסתכלות זו קובע מחבר ד"ה שלשה נושאים ראשיים להיסטוריה של עם ישראל: שבט לוי, ירושלים ובית מקדש, בית דוד. זהו החוט המשור לש שלו. זהו ציר תולדות עם ישראל. לכל השלשה זכויות מיוחדות ונצחיות, שיסודן בבחירה אלהית. לשבט לוי זכות נצחית לשרת בקודש, ורק שירותו הפולחני הוא חוקי. ירושלים היא עיר הבחירה, ומקדשה הוא המקום הנבחר לעולם, והוא המקדש החוקי היחידי. בית דוד נבחר למלכות לעולם, כמו שהזכרנו, כרותה לו „ברית מלח“ (דח"ב י"ג, ה, כברית שבט לוי, עיין במי י"ח, יט), ורק מלכותו היא חוקית. זכותו של שבט לוי נתפרשה בתורה. בחירת ירושלים ומקדשה רמוזה וכלולה בחוקי ס' דברים על המקום הנבחר.

בחירת בית דוד לעולם הובטחה בחזון נתן. תכלית ס' ד"ה היא לספר את ההיסטוריה של שלש הבחירות האלה כהיסטוריה של יעוד, שנתגשם במציאות בימי בית ראשון ושהחורבן לא בטל אותו, שהתחיל להתגשם שוב ביהדות של בית שני ושעתיד עוד להתגשם כולו עם תקומת בית דוד למלכות, שניתנה לו מתנה לעולם.

העבוד הנבואי של המקורו העתיקים מעמיד את ירושלים ואת בית דוד במרכז ההיסטוריה של ישראל בנושאי היעודים הנצחיים. העבוד ההיסטורי-הפולחני משלים את העבוד הנבואי ומאחז את ברית ירושלים ובית דוד בברית העתיקה של שבט לוי.

העבוד ההיסטורי-הפולחני. כהנים ולויים

מיד אחרי שדוד הומלך על כל ישראל הוא כובש את ירושלים ומחליט להביא לשם את הארון. לשם זה מתקבצים אליו כל ישראל, וגם „הכהנים והלויים בערי מגרשיהם” (ד"ה א"ג, ב). מופיעים כאן הכהנים והלויים, שבט לוי בשני מעמדות נפרדים בהחלט כחוק ס"כ, וגם „ערי מגרשיהם”, על-פי ס"כ (דברים), שלא נזכרו כלל בס' שופטים, שמואל ומלכים). מכאן ואילך שבט לוי מופיע בחלוקה זו (כהנים ולויים) בד"ה עד הסוף: השבט הנבחר ליד בית-המלכים הנבחר במקדש הנבחר. הנסיון הראשון להעלאת הארון נכשל. דוד מכיר, שטעם הכשלון הוא, שלא הלויים נשאו את הארון כחוק התורה, מה שלא נזכר כלל בס' שמואל. בפעם השניה הלויים מעלים את הארון, והכל עולה יפה (ט"ו, ב—כח). הלויים נושאים את הארון, כתפקידם בס"כ. אבל עם זה הם מופיעים כאן גם בתפקיד חדש, שלא נזכר לא בתורה ולא בנביאים ראשונים: הם גם משוררים ושוערים (ט"ו, טז ואילך, עד סוף ד"ה). לפי ספורו של ד"ה לא התחילה השירה הלויית בימי דוד. היא קיימת מלפני כן, ובשעת הבאת הארון כבר יש שלשה בתי אבות של משוררים-מנגנים (ט"ו, טז—כב). חדושו של דוד הוא, כנראה, „הודות והלל” (ט"ו, ד, ז ועוד): השירה המזמורית המקבילה לניגון בכלים. בראשית ימי דוד הלויים ממלאים עוד את כל תפקידיהם, ורק במשך הזמן נשיאת הארון נעלמת. כך מאחז הספור את החדש בישן.

בנין הבית

דוד הוא גם בד"ה גבור מלחמה וכובש. אבל דוד הוא אצלו גם מכונן המלכות וגם מכונן הפולחן: הוא מכין את בנין הבית וקובע את סדרי הפולחן למשמרות הכהנים והלויים. על ידי דוד גם נבחר „המקום” עצמו.

במצות גד החוזה דוד בונה מזבח בגורן ארנן היבוס, כדי לעצור את המגפה. ולפי הספור של ד"ה ענה ה' את דוד, "באש מן השמים על מזבח העלה" (דה"א כ"א, כו), ואז אמר דוד: "זה הוא בית ה' האלהים וגו' (שם, לא). במקום הזה נבנה המקדש (דה"ב ג', א). בחירת המקום היא חדשה. אבל ד"ה מזהה את המקום עם הר המוריה (שם), מקום העקדה, וגם כאן הוא משלב חדש בישן⁵¹. — על בנין בית אין כל חוק בתורה. ד"ה משלים את הלוקי הזה: לדוד נגלתה ברוח "מיד ה'" כל תבנית הבית וכליו, ואת התבנית מסר בכתב לשלמה (דה"א כ"ה, יא—כא). גם המקום וגם תבנית הבית נקבעו איפוא על-ידי התגלות אלהית לדוד.

⁵¹ עיין לענין זה: רד, Geschichtsbild, ע' 99 ואילך. הנחותיו הכלליות של רד על סדר הסקורות של החזרה ותולדות שבט לוי הן המסובלות באסכולה של ולחיוון. ומכיון שההנחות אינן נכונות, גם המסקנות אין להן מעמד. אבל מלאכותיות ומוטעה לגמרי היא המצאתו על "מסורת הארון של הלויים המשוררים", שהיתה כאילו מנוגדת למסורת "אוהל מועד של סיכ" ושנשענה על סיכ", מאחר שלפי סיכ" נשיאת הארון היא זכותם המיוחדת של הלויים (דכ"י י', ח). לדעת רד, ד"ה מיצג את מסורת הארון של הלויים. הוא סגלה ענין מיוחד בארון, עיין: דה"א ו', מז; יג—יז; כ"ב, יח; כ"ה, ב, יח; דה"ב א', ד; ח'; ו', יא, מא; ח', יא; ל"ה, ג. ואילו את אוהל מועד הוא מוכיר רק בשולי הגליון. על הקשר עם הארון כסמו הלויים את זכותם במקדש. מכאן הספור בדה"א כ"א על בחירת המקום בירושלים: ירושלים נבחרה בגלל הארון. אולם ככל זה אין אף נקודה אחת נכונה. אין שום "מסורת אוהל מועד של סיכ" המנוגדת למסורת הארון, מאחר שאוהל מועד אינו קיים בסיכ" בלי ארון. זכות הלויים (של ד"ה) לשאת את הארון מיוסדת בסיכ" ולא בסיכ", מאחר שסיכ" אינו מכיר כלל "לויים" באלה. הלוי בסיכ" הוא ככל מקום הכהן. לפי דב' ל"א, ט הכהנים נושאים את הארון. וכן בסי' יהושע (כתומר שמחויץ לסיכ") ובסי' שמואל ומלכים. הענין, שסגלה ד"ה בארון, אינו גדול מזה, שאנו מוצאים בסי' שמואל ומלכים. ספורו מקביל לגמרי למה שמצא בפסרים אלה (חוק מן הלויים), ואין זה טעון ביאור מיוחד. אולם באוהל מועד הוא מעוניין לא פחות. עיין: דה"א ו', יז—לד; ט', יט—בג; ט"ז, לט—מב; כ"א, כט—ל; כ"ג, כו; דה"ב א', ג, ה, ו. וכל זה לא נמצא בסי' שמואל ומלכים! וכן לא נכון הסבר רדן לדה"א כ"א. זהו לא ספור על בחירת ירושלים אלא על בחירת ה"מקום" למקדש. ולפיכך אין כאן שום קשר עם הארון: הארון לא עמד ב"מקום" הזה, ובכל הספור לא נזכר. מסורת-הארון היתה מספרה, שרוד נצטווה לבנות מזבח לפני הארון וכו'.

משמרות

כמו כן מיחס ד"ה את חלוקת הכהנים והלויים למשמרות וביחוד את קביעת שירת הלויים לדוד ולנביאי זמנו. דוד וראשי הכהנים וראשי האבות מחלקים את הכהנים והלויים בגורל לעשרים וארבע משמרות (דה"א כ"ד)⁵². בקביעת שירת הלויים משתף ד"ה עם דוד את גד החוזה ואת נתן הנביא (דה"ב כ"ט, כה). ולא זה בלבד אלא שאת אבות שלשת בתי הלויים המשוררים אסף, הימן וידותון הוא חושב לנביאים (דה"א כ"ה). אסף נבא, ידותון נבא (שם, ב, ג), הימן הוא חוזה (שם, ה), אסף הוא חוזה (דה"ב כ"ט, ל). שלשתם הם חוזי המלך (שם ל"ה, טו)⁵³. שירת הלויים במקדש מיוסדת איפוא גם היא ברוח הקודש.

יחוד הפולחן

לפי ספורו של ד"ה נבנה הבית מלכתחלה לא רק כמקדש לארון (כמסופר בס' שמואל ומלכים) אלא כבית-בחירה יחיד, לקיים מצות ס' דברים, ובפועל נתקיימה בו בימי כל המלכים הטובים מצות יחוד-הפולחן. דוד אומר

⁵² לדעת נוט, Studien, ע' 112 ואילך, יש לראות את דה"א כ"ג, ג—כ"ו, לד, היינו: את הפרקים המייחסים לדוד את חלוקת הכהנים והלויים למשמרות ואת חלוקת התפקידים במקדש, להוספה מאוחרת, ופזה הוא סמך מסקנות, עיין ע' 173 ואילך. הטעם האחד הוא, שהרשימות הללו מפקיטות את המפור. ועם זה מודה נוט (ע' 113, הערה 3), שאין מקום טוב יותר בספר בשביל הרשימות הללו. ואם כן, מה משקלו של הטעם הזה? הטעם השני הוא, שכספור ככ"ח—כ"ט לא נזכרו כלל הכהנים או הלויים או שאר פקדי המקדש. ועם זה הוא מודה (שם, הערה 2), שהכהנים והלויים והפקידים אמנם נזכרו בכ"ה, א, כא; כ"ט, ו. אבל את כל אלה יש למחוק. מובן, שאם ימחקו אותם, לא יהיו למכשול. נוט שכח את כ"ה, יג וגם את כל הפסוקים המרובים עד סוף ד"ה המזכירים את "מחלקות" דוד. אבל אפשר סוף סוף למחוק גם את אלה.

⁵³ בדה"א כ"ה, א הכתיב: "הנביאים", והוא אולי נכון יותר. כפסוק ב בקצת כ"ו: הנביא (כמקום "הנבא"), וזה אולי נכון יותר. ואולי כך צ"ל גם בפסוק ג. ברה"ב ל"ה, טו צ"ל (על פי קצת כ"ו והתרגומים) "חזוי". מכל מקום לשון "נבא" ביחס לשירת לויים מצינו רק באסף, הימן וידותון, הנקראים חזוים בכמה מקומות, מפני שד"ה חושב אותם לנביאים, שחברו סומורים ומנגינות ברוח הקודש. אבל בשום מקום לא מצינו לשון זו ביחס לשירת לויים כסם וכמשוררים סתם. ולפיכך אין מכאן שום ראיה לדעה, שנתקבלה על כמה חוקרים, שהיו בישראל נביאים פולחניים. עיין למעלה, כך א',

כשהוא קובע את המקום: „זה הוא בית ה' האלהים“ (דה"א כ"א, לא). שעת
בנין הבית תבוא בימי שלמה, שיהיה „איש מנוחה“, וזמנו זמן של מנוחה
(שם כ"ב, ה, יז—יח), כאמור בס' דברים (י"ב, ח—י). מתוך אידיאה זו מיחס
ד"ה לדוד את חלוקת שבט לוי למשמרות: השבט לאלפיו אינו יכול לעבוד
בבית אחד אלא משמרות משמרות. כך התפתחו הדברים בימי בית שני,
וזה היה הכרח גם בימי בית ראשון — מתוך ההנחה, שגם אז היה רק מקדש
אחד. החלוקה למשמרות מרכוז את כל השבט במקדש ירושלים. אידיאה זו
של דוד הגשים שלמה. לשלמה אומר אלהים: „...ובחרתי במקום הזה לי
לבית זבח“ (דה"ב ז', יב) — יחיד. בבית שלמה משרתים הכהנים והלוויים
משמרות משמרות (שם ח', יג—יד), מפני שאין מקדש אחר, ולא זה בלבד
אלא שלפי ספור ד"ה היה בית שלמה המקדש היחידי של כל מלכי בית
דוד, חוץ מאלה, שהיו עובדי אלילים (יהורם, אחז, מנשה, אמן), ורק בבית
הזה עבדו הכהנים והלוויים כל הימים, עד החורבן. ספורו כאילו נשען על
ספור ס' מלכים, אבל באמת הוא דורש אותו ומשנה אותו. בימי בית ראשון
אמנם היו במות. אבל זה היה חטא העם, לא של בית דוד ולא של שבט לוי.
היו במות פרטיות, מאחורי הגדר, בלא כהנים ולויים, בעצם — ספיח של
עבודת אלילים. המלכים בטלו אותן, אבל לא יכלו לאבד אותן לגמרי. אולם
מקדש לאומי היה רק אחד.

אחרי חלוקת המלוכה, בימי רחבעם, הלוויים עוזבים את מגרשיהם
ואחוזותיהם, שהיו בצפון, ועוברים ליהודה וירושלים (דה"ב י"א, יג—יד).
כל שבט לוי נאמן למקדש. וגם יראי האלהים מכל שבטי ישראל באים
לזבוח לירושלים (שם, טז). ירבעם בונה במות (שם, טו). אבל את הספור
של ס' מלכים, שבימי רחבעם נבנו במות ביהודה (מל"א י"ד, כב—כג)
ושאביה הלך „בכל חטאות אביו“ (ט"ו, ג), ד"ה משמיט. אביה מקנא את
קנאת בית המקדש החוקי ופולחנו החוקי (דה"ב י"ג, ח—יא). בניגוד לס' מלכים
הוא מספר, שאסא ויהושפט הסיירו את הבמות (שם י"ד, א; י"ז, ו). אבל את
הפסוק במל"א ט"ו, יד על ימי אסא: „והבמות לא סרו“ הוא מביא בשנוי:
„והבמות לא סרו מיראל“ (דה"ב ט"ו, יז) — כלומר: המלך הסיר, אבל
העם קיים אותן. וכן על יהושפט: „אך הבמות לא סרו, ועוד העם לא הכינו
לבבם“ וגר' (שם כ', לג). יהושפט גם מכונן בית משפט עליון בירושלים
(שם י"ט, ח—יא), כמצות ס' דברים (י"ז, ח—יג). בספוריו על יואש (דה"ב
כ"ד, ב), אמציה (כ"ה, ב), עוזיהו (כ"ו, ד), יותם (כ"ז, ב) הוא משמיט
לגמרי את ההערה של ס' מלכים „רק הבמות לא סרו“ וגר'. ארבעת המלכים
עובדי האלילים, שנזכרו למעלה, בונים במות אליליות, והמלכים הטובים

מסירים אותן. במות לה' הוא מזכיר באמת רק בספור על מנשה אחרי שחזר בתשובה (ל"ג, יז). אבל בספור על יאשיהו אינו מזכיר במפורש הסרת במות לה' אלא כולל את הבמות עם הפסילים והמסכות וכר' (ל"ד, ג ואילך). את הספור של מל"ב כ"ו, ח—ט, שיאשיהו הביא את כהני הבמות מערי יהודה לירושלים ושכהנים אלה נפסלו מן המזבח, אבל לא מאכילת קדשים, הוא משמיט, הוא נאמן לשיטתו: לא היו בבמות שום כהנים ראויים למזבח או לאכילת קדשים. גם את הספור על במות שלמה (מל"ב כ"ג, יג—יד) השמיט, כמובן.

בימי בית ראשון נתגשם איפוא יחוד הפולחן מלכתחלה. פגעו בו רק המלכים, שטעו אחרי האלילות. ולא זה בלבד, שיחוד הפולחן נתגשם, אלא שהעבודה בכל ימי בית ראשון נעשתה לפי כל חוקי התורה, עם שירות כהני ולויי, במשמרות, הכל כמו בימי בית שני. היו סטיות, אבל רק סטיות זמניות.

פיאור שבט לוי

בתיאור זה של ד"ה שבט לוי מזהיר בזהר מיוחד. ממנו יצאו משרי ררים־נביאים, שיסדו את השירה הפולחנית. הלויים עזבו את אחוזותיהם בצפון מתוך נאמנות לבית הבחירה. לשבט לא היה כל חלק בחטא הבמות. בימי אביה חצוצרות הכהנים מנצחות במלחמה (ד"ב י"ג). בימי יהושפט שירת הלויים מנצחת (כ', יט, כא—כב). בימי יהוידע הכהנים והלויים מבצעים את המהפכה השמה קץ למלכות עתליה (כ"ג, ד—ח). זכריה בן יהוידע הכהן מתקומם נגד יואש החוטא, והוא נהרג על קידוש השם (כ"ד, כ—כב). בימי עוזיהו הכהנים מוכיחים את המלך על שבא אל ההיכל להקטיר קטורת ודורשים ממנו לצאת (כ"ו, טז—כ). אוריה הכהן, שבנה במצות אחז מזבח כתבנית המזבח בדמשק (מל"ב ט"ו, י—טז), נעלם לגמרי מן ההיסטוריה.

הספורים על מלכי בית דוד

על טעמי מחבר ד"ה בעצוב המיוחד של הספורים על מלכי בית דוד לא קל לנו לעמוד. ס' מלכים יודע רק שני סוגים של מלכים: טובים ורעים. שני הסוגים הם נפרדים זה מזה, ואין מעבר מסוג לסוג. אין מלכים צדיקים, שנעשו רשעים, ואין רשעים, שחזרו בתשובה. רק על שלמה מסופר, שבסוף ימיו נהפך ועשה "הרע בעיני ה'" (מל"א י"א, ו). אבל המספר מבאר את ההתהפכות על ידי סבה מיוחדת: השפעת נשים על מלך, שהוקנה פגעה בו (שם, ג—ד). ואילו בד"ה מסופר גם על יציאה לתרבות רעה וגם על תשובה.

אסא, יואש, אמציה נהפכו, לפי ספורו, לרשעים ממש בסוף ימיהם. ואילו מנשה חזר בתשובה ונעשה צדיק. מלבד זה הוא משחיר ביותר את אחו ומוסיף ומגדיש סאה. את ספוריו השליליים קשה להתאים לנטיתו לפאר את בית דוד. ועם זה נראית דעתו של גרץ, שמחבר ד"ה בקש להטעים, שמלכי בית דוד שחטאו נענשו קשה על חטאיהם או התחרטו על מעשיהם, ומפני זה אין חטא היסטורי רובץ על השושלת עצמה, וחסד אלהים לא סר ממנה, כדבר אלהים אל נתן (ש"ב ז', יד—טו)⁵⁴.

אין חטא נמשך

ולא עוד אלא שזו היתה מגמתו הכללית של מחבר ד"ה, בנגוד למגמה של מחבר ס' מלכים, לספר את תולדות בית ראשון לא כתולדות חטא אחד נמשך והליכה בלתי פוסקת בדרך היורדת אל החורבן. את חטאי שלמה, שהם לפי ס' מלכים ראשית המדרון והירידה, הוא משמיט. את חטא הבמות של כל המלכים עד חזקיהו הוא מסלק. היו חטאים, ועל אלה נענשו החוטאים בשעתם, ומדת הדין סופקה. סקירה היסטורית כזו שבמל"ב י"ז, ז—כג, הכוללת על-חטא היסטורי-לאומי, אין בד"ה. אף את האידיאה, שגזרת החורבן נגזרה כבר בימי מנשה (מל"ב כ"א, י—טז; כ"ג, כו—כו; כ"ד, ג—ד) והיתה תלויה ועומדת כל ימי יאשיהו הצדיק, אין הוא מקבל. מטעם זה הוא מספר את ספורו על תשובת מנשה: חטאי מנשה היו חטאים לדורם, מנשה נענש על חטאיו, נכנע, וה' נעתר לו (דח"ב ל"ג, י—ט). גם יהויקים נאסר בנחושתיים והובא בבלה, כמנשה (ל"ה, ה—ו), זאת אומרת: גם הוא נענש, וחשבוננו סולק. וכן יהויכין (ט—י). נראה, שאת החורבן הוא רוצה לבאר בחטאי דור צדקיהו בלבד (או בעיקר). מפני זה הוא מסדר לדור זה על-חטא גדול. צדקיהו לא נכנע לירמיהו. הוא הפך את השבועה לנבוכד-נצר. בפעם יחידה זאת הוא מאשים גם את הכהנים: שרי הכהנים והעם הרבו מעל, טמאו את בית המקדש. אלהים שלח אליהם נביאים, אבל הם הלעיבו בנביאים ובזו את דבריהם. ואז באו החורבן והגלות (ל"ה, יא—כ). ולא לה הוקצב זמן מראש: שבעים שנה. ואף חשבון זה כבר סולק (כא ואילך).

⁵⁴ עיין גרץ, *Geschichte*, II, ח"ב, ע' 392—393. אמנם, חמות, שבעל ד"ה (רה"א י"ז, יג) השמיט מנבואת נתן דוקא את המלים „אשר כהעזתו והכחיתו בשבט אנשים" וגו'. הוא מכור תיה, שהדברים מוסכים על שלמה, ואת חטאי שלמה לא הוזכר. אבל הכפפת חסד הפתמיד והענשים האישיים היתה רווחת, ואנו מוצאים אותה כחה מ"ט, לא—לר.

והראיה: שיבת ציון, וזרובבל, עזרא, נחמיה. זוהי לא „אפולוגיה על בית דוד“⁵⁵ אלא אפולוגיה על כל תקופת בית ראשון.

שאלת המטרה המעשית. אין שומרונים בד"ה
היש להניח, שמחבר ד"ה כתב היסטוריה אפולוגטית זו לשם איזו מטרה מעשית?

דעה רווחת היא, שהמחבר היה לוי, וכנראה — מן המשוררים, ושמטרתו היתה להגן על זכויות הלויים. אבל הרי לא היה שום ערך מעשי להטות עמדת זכות הלויים לשאת את הארון או לספור על ערי הלויים בצפון הארץ או על אלפי הפקידים מן הלויים במלכות דוד. בימי מחבר ד"ה לא היה ארון, ערי הלויים היו ערים של נייר, מלכות ישראל לא היתה קיימת, וממילא לא היה לה צורך בפקידים. ולא עוד אלא שאלפי הלויים עצמם אף הם לא היו בעולם, כי הלויים היו מעטים.

כל שכן שאין כל טעם בטענה, שד"ה נכתב לשם אפולוגיה על היהדות נגד השומרונות, לשם הגנה על זכות ירושלים לעומת שכם והר גריזים, מאחר שתביעות שכם היו סכנה גדולה ליהדות, והמלחמה נגד השומרונים היתה ליהדות ענין מרכזי, ומלחמה זו עצמה את הספרות היהודית בימי בית שני, ומתוכה נוצר גם ד"ה⁵⁶. באמת לא היתה צפויה ליהדות שום סכנה מן השומרונות, ושאלת השומרונות לא היתה לה מעולם שאלה מרכזית או אף שאלה חשובה ורצינית באיזו מדה שהיא. השאלה היתה טורדנית ומקניטה, אבל לא „בוערת“ ולא חשובה. בספרות החיצונית השומרונות נזכרת בשולי הגליון, אבל לא נודעה לה שום חשיבות. בן-סירא מזכיר

⁵⁵ גרץ, שם, ע' 392.

⁵⁶ דעה זו, שהשומרונות היתה סכנה גדולה ליהדות ושאלה מרכזית ובווערת, שהשפיעה על תחפתחות הספרות של בית שני, הביע מורי בספרו *Ezra Studies*, ע' 153—155, 209, 321—333, וכן גם בספרו על ישעיהו השני, ע' 97 ואילך, ובמחקרים אחרים (השוה ספר זה למעלה, כרך ג', ע' 481—482, 500—501). מתוך הכוונה לחגן על ירושלים נגד השומרונים נוצר ספר ד"ה. מחבר ד"ה הוא שהסציא את גלות בבל ואת הספור על שיבת ציון ועליות עזרא וגם את רוב ס' נחמיה—הכל נגד השומרונים (ישעיהו השני, 29—30, 98). בעקבות מורי חושב פפייסר, מבוא, ע' 806—811, שד"ה הוא ספר פולמוסי המכוון בעיקר נגד השומרונים. כבר הזכרנו, שלפי פפייסר מכוונים ספורי ד"ה על שבטי ישראל בצפון לשומרונים. כך גם, בעקבות מורי, נוס, Studien, ע' 164, 174—180. וכן גלינג, ביאורו לר"ה-עו'נח', ע' 15.

„גוי נבל הדר בשכם” פעם אחת (נ”א, כה—כו), מתוך בוז ושאת נפש. פלביוס מזכיר את ה”כותים” כמה וכמה פעמים, אבל בבוז ולעג ואיבה ובלי כל הרגשה של ”סכנה”. ירושלים היתה מרכז פולחני ורוחני ליהדות העולמית, עיר אלהים וקדושה מלך רב, ולא היתה שום ”סכנה”, שהר גריזים ידחה את ירושלים ממעמדה זה בהכרת העם היהודי.

ולא עוד אלא שבאמת לא נזכרו ולא נרמזו השומרונים בד”ה כלל, כמו שכבר אמרנו. את השומרונים מכניסה לשם הדרשנות המחקרית המודרנית⁵⁷ אין בד”ה שום זכר לניגוד ירושלים—הר גריזים. הר גריזים עצמו לא נזכר שם אף פעם אחת. אין בד”ה זכר למקדש צפוני המתחרה במקדש ירושלים ותובע לעצמו מעלה של בית בחירה. לפי הספור במל”א י”ב, כו—ל העמיד ירבעם את העגלים בבית אל ובדן כדי למנוע את העם מלעלות לירושלים. ד”ה משמיט אפילו ספור זה על תחרות שני מקדשי המלך בצפון במקדש המלך של ירושלים. ירבעם עושה במות ועגלים ועובד לשעירים (ד”ה י”א, טו), אבל לא נזכר, שבנה מקדשי מלך. אין הוא גם מונע את העם מלעלות לירושלים (שם, טז). מקדש שומרוני לא נזכר גם בעז’ ונח’. השומרונים מבקשים חלק בירושלים, ואין זכר למקדש הר גריזים, ואף שכם לא נזכרה. שאלת הר גריזים לא רק שאלה ”בוערת” אינה בד”ה עז’ נח’ אלא שאין היא קיימת שם כלל.

חשבוֹן־נפש חדש

אין ספק, שד”ה לא נכתב לשם מטרה מעשית מוגבלת. הספר הוא חשבוֹן־נפש חדש של האומה המקביל לחשבוֹן־הנפש של ס’ מלכים. בס’ מלכים ניתן מבט להלך־רוחו של דוד החורבן, ס’ ד”ה מביע את הלך־רוחו של היהדות, שקמה לתחיה אחרי החורבן. ס’ מלכים הוא ספר הכשלונות והחטאים של עם ישראל, אותם הכשלונות, שסופם היה החורבן. ס’ ד”ה מביע את הרגשתה של היהדות, שנצחה את החורבן וחשבה את עצמה ליורשת יעודו של עם ישראל. הוא משמיט את החולף, את אשר היה ואיננו, ומרכז את ספורו בקיים לעד. היהדות של בית שני אינה לו הויה חדשה. עם התורה הנאמן לירושלים ולבית דוד קיים היה גם בימי בית ראשון, בתוך החטא והמרי של התקופה ההיא. ואת ההיסטוריה של עם־התורה הנאמן הזה הוא כותב.

⁵⁷ עיין למעלה, ע’ 186 ואילך.

לא עדה פולחנית והיירוקרטית. מלכות ונבואה
ועם זאת אין לטעות אחרי ול הויון ולומר, שד"ה מדמה לו את עם
ישראל העתיק „בדיוק לפי הדוגמא של העדה היהודית המאוחרת, כהיירוק-
קרטית סדורה ואחידה“, שבה המלכים קיימים רק כמגני הפולחן, למען מעמד
הכהנים⁵⁶, ושבה נביאים מופיעים בשלשלת רצופה „ליד המלכים והכהנים
הגדולים“⁵⁷. כי עם ישראל העתיק מתואר בד"ה לא כעדה פולחנית היירוק-
קרטית.

בישראל בימי בית ראשון, לפי תיאורו של ד"ה (ובזה הוא נאמן לנ"ר),
יש שתי סגולות, שלא היו בימי בית שני: המלכות והנבואה — שני
חסדי אלהים הגדולים.

המלכות היא חסד־אלהים עליון לישראל מצד עצמה, ואין היא בטלה
בתפקידיה הפולחניים, אף־על־פי שהללו מובלטים ביותר. דוד הוא מלך
הגבורה והנצחון, ושלמה הוא מלך העושר והחכמה גם בד"ה. פעולתם
הפולחנית היא שיא תפארת מלכותם. דוד הוא הקובע את סדרי הפולחן ואת
תכנית הבית, ולא כהן מן הכהנים. צדוק הוא דמות צללית ליד דוד, כמעט
רק שם. בזהר מכתה כזה מתואר גם שלמה. ועוד: עובדה היא, שבד"ה מלכי
יהודה מתוארים כבוני ערים ומצודות וכו' הרבה יותר מאשר בס'
מלכים. מלכים־בונים הם בד"ה רחבעם (דה"ב י"א, ה—יב), אסא (י"ד, ה—ו),
יהושפט (י"ז, ב, יב—יט), עוזיהו (כ"ו, ו—טו), יותם (כ"ו, ג—ד), חזקיהו
(ל"ב, ה—ו, כח—ט), מנשה (ל"ג, יד). ד"ה מרבה לספר על מלחמות
ונצחונות של המלכים. כבר ראינו, שלא השמיט שום רשימה על מל-
חמות דוד. אבל הוא מספר גם על מלחמות ונצחונות, שאינם בס' מלכים
(שם י"ג, ג—יט; י"ד, ז—יד; כ', א—ל; כ"ו, ו—ח; כ"ז, ה). אצלו אפילו
שלמה הוא מלך כובש (ח, ג—ה). הוא אוהב לספר על שמם של מלכי ישראל
הגדול בגויים ועל הפחד, שהם מפילים עליהם (דה"א י"ד, יז; דה"ב י"ד, יג;
י"ז, י; כ', כט; כ"ו, ח; ל"ב, כג, לא). רשימות הגבורים (דה"א י"א—י"ב),
שרי הצבא ושרי האוצרות והכרמים וכו' (דה"א כ"ז), פירוט בניני הערים
והמצודות ומספרי נושאי צנה ודורכי קשת וכו' אינם מתיאורי עדה פולחנית.
ועוד דבר: השלשלת הרצופה של הכהנים הגדולים המקבילה
בד"ה לשלשלת המלכים היא המצאה, שול הויון המציא מן הדמיון להגדיל
„תיאוקרטיה“. שלשלת כזאת גנוזה בין מגילות היחש בדה"א ה', כז—מא.

⁵⁶ Prolegomena, ע' 184 — 185.

⁵⁷ ע' 198.

אבל בהיסטוריה אין היא מופיעה. צדוק שריו לגמרי בצל, כמו שאמרנו. הכהן הגדול של ימי שלמה לא נזכר בספורים כלל. וכן לא נזכר כלל שום כהן גדול בימי רחבעם, אביה, אסא, יהושפט, יהורם, אמציה, יותם, אחז, מנשה, יהויקים, יהויכין, צדקיהו. את יהוידע ד"ה מפאר יותר מאשר ס' מלכים. אבל זוהי כמעט כל ה"תיאוקרטיה". פעולתו של עזריהו הכהן בימי עזריהו (דה"ב כ"ו, יז—כ) היא מצומצמת ביותר. אפסי עוד יותר הוא תפקיד עזריהו בימי חזקיהו (ל"א, י, יג). המלכים הם השליטים, ובהם הכל תלוי — לטוב ולרע.

ולעומת זה מופיעים הנביאים באמת, בשלשלת רצופה ליד המלכים, כמו שכבר הזכרנו⁶⁰. הם מופיעים בד"ה בכל דור כמוכיחים, כמעודדים, כמבשרי טובות ורעות. על-פירוב דבריהם נשמעים, אבל הם גם נענים, נעלבים ומוכים (דה"ב ט"ז, י; י"ח, כג—כו; כ"ה, טז; ל"ו, טז) או נהרגים (כ"ה, יט—כב). הנביאים הם, לפי ד"ה, גם רושמי קורות המלכים (דה"א כ"ט, כט; דה"ב ט', כט; י"ב, טו; י"ג, כב; כ', לד; כ"ו, כב; ל"ב, לב; ל"ג, יט). ד"ה הופך את דוד בעצם לבעל רוח נבואה. דוד הוא "איש האלהים" (דה"ב ח', יד), תבנית המקדש נתגלתה לו "ברוח" (דה"א כ"ה, יב), "מיד ה'" (שם, יט). כבר ראינו, שאת קביעת שירת הלויים הוא מיחס לנביאים: לגד ונתן ולאסף, הימן וידותון, שגם אותם הוא חושב לנביאים⁶¹. בד"ה אנו מוצאים גם תיאורים ריאליסטיים של הופעות אלהיות. דוד רואה את המלאך, "עמד בין הארץ ובין השמים וחרבו שלופה בידו" וגו' (דה"א כ"א, טז). אלהים עונה לדוד, "באש מן השמים על מזבח העלה" (שם, כו). אחרי תפלת שלמה בשעת חנוכת הבית אש יורדת מהשמים ואוכלת את העולה והזובחים, וכבוד ה' יורד על הבית, וכל העם רואים את האש ואת הכבוד (דה"ב ז', א—ג). בית ראשון נקדש איפוא, לפי ד"ה, בשש התגלויות אלהיות: בחזון נתן ניתנה רשות לבנין ונקבעה מיהות הבונה, גד צוה לבנות מזבח במקום הבנין, אש ירדה על מזבח דוד, תבנית הבית נתגלתה ברוח לדוד, הענן והכבוד מלאו את הבית, אש ירדה על מזבח שלמה. בס' עזרא ונחמיה אין שום דבר דומה לזה. בימי זרובבל חגי' וזכריה מסייעים לבנין הבית. אבל בימי נחמיה יש בירושלים עוד רק נביאי שקר. בפעולות עזרא ונחמיה אין נביאים משתתפים. חסד הנבואה ניטל מישראל.

ד"ה מספר איפוא את תולדות עם ישראל הנאמן והדבק בתורה בימי

⁶⁰ עיין הערה 48.

⁶¹ עיין הערה 53.

בית ראשון, אבל אין הוא מתאר אותו בדמות דיוקנה של יהדות בית שני. יהדות בית שני שמשלה לד"ה דוגמא רק בספירה הפולחנית, אבל לא בספירה הלאומית-המדינית והנבואית. מפני זה שונה בית ראשון בתיאורו של ד"ה תכלית שנוי מבית שני.

ספר היסטורי-משיחי

בס' ד"ה השלם (ד"ה עז' נח') נתונות לנו תולדות ישראל מראשית מלכות דוד עד סוף פעולות נחמיה. ההיסטוריה הזאת חצויה לשנים על-ידי החורבן. על פני היריעה הרחבה הזאת נכר ובולט ההבדל בין שתי התקופות. התקופה הראשונה מאירה באור שבעתים לעומת התקופה השנייה. התקופה הראשונה זכתה לכל חסדי האלהים. היו בה תורה, נבואה ומלכות. בתולדותיה יש דפים רבים של תהלה ופאר, של גבורה וזהר. ואילו בתקופה השנייה יש תורה ומצוות, אבל הנבואה גיטלה ממנה, והמלכות לא ניתנה לה. זוהי תקופה של עבדות ודלות. הכל נעשה בה במסכנות ובחסדי מלכים ושרים נכרים. את התקופה הראשונה המחבר מפאר בצבעים גדושים. את התקופה השנייה הוא מתאר בכל סממני הדלות.

ההבדל הבולט הזה בין שני חלקי היריעה ההיסטורית הוא לא דבר ריק. בהבדל זה המחבר מביע אידיאל ותקווה. מעבר מזה מלכות דוד ושלמה, מעבר מזה ה"מדינה" במלכות פרס. מעבר מזה מקדש-מלך מפואר ללא-דוגמא של שלמה, מעבר מזה בית זרובבל הדל. ברור, ש"מלכות האלהים" של המחבר היא לא העדה הפולחנית שבהווה, אלא מלכות דוד ושלמה.

אולם כבר ראינו, שהוא מעצב את תולדות ישראל בעבר כהתגשמות יעוד נבואי אחד, שבו ניתנה לבית דוד המלכות על כל ישראל מתנת עולם. הטעמה זו של נצחיות מלכות בית דוד ויחידותה מעידה, שהמלכות היא לו לא רק עבר אלא גם עתיד. בהווה היתה מלכות בית דוד מלכות בטלה, יעוד נבואי שבור. ואם המחבר מיחד אותה מכל שאר מלכויות ישראל ומספר את קורותיה ומפאר אותה ומטעים את נצחיותה, אין זה אלא מפני שהוא מאמין בתקומתה לעתיד. הטעמת נצחיותה של המלכות הבטלה בהווה מביעה צפיה משיחית. שיבת ציון שלאחרי החורבן היא לו מקור תקווה ואמונה. אבל היא רק קרן-אור ורק אות מבשר טובה. אולם "מלכות האלהים" תקום רק בשעה שאלהים יחדש את ימי דוד ושלמה וישיב לישראל את חסד המלכות.

ומטעם זה יש לראות את ס' ד"ה כספר היסטורי-משיחי. מחבר

הספר הוא לא נביא ולא משורר. אין הוא מדבר בלשון החזונות והמראות. הוא היסטוריון, והוא מביע את צפייתו המשיחית בלשון ההיסטוריה: בעצוב העבר כיעוד-מלכות נצחי ובעטור העבר בזוהר אין קץ לעומת הדלות המדכאה של ההווה. בספרו על העבר הוא מביע את תקותו לעתיד. כי רק באספקלריה משיחית אפשר היה לראות אחרי החורבן את יעוד המלכות לדוד כיעוד הקיים לעד.⁶²

ההערכה החדשה של בית ראשון

הראיה החדשה הזאת, שרואה מחבר ד"ה את העבר, נתאפשרה על-ידי התמורה הכללית, שנתהוותה בימי בית שני בהערכת העבר. על יחס בית שני לתקופת בית ראשון כבר עמדנו. הערצת בית שני לבית ראשון היא עובדה היסטורית. תקופת בית שני נשאה עיניה ביראת הקודש אל העבר. תקופת הגדולה והמלכות היתה לה גם התקופה הקלסית של התגלות ויצירה. אמנם, תקופת בית ראשון היתה תקופה של חטא ואיללות. אבל הרי היא היתה גם תקופה של חסד אלהים ורוח הקודש. האם אפשר, שמתנת רוח הקודש התמידה בישראל, וישראל היה אלילי-באמת, ודבר אלהים ניתן לו לשוא? בית שני לא יכול להאמין בזה. הערצת העבר הולידה את האמונה, שהחטא והאיללות היו רק סטיות זמניות, אבל תקופת ימי קדם בכללה היתה נאמנה לדבר האלהים והגשימה אותו בחייה. ברוח האידיאה הזאת מחבר ד"ה מעצב את קורות ימי קדם מחדש: היו בימי בית ראשון חטאים, אבל לא היה מרי באלהים ובדבר-האלהים של האומה כולה מראש ועד סוף. ירושלים ומקדשה היו משכן הקדושה גם בימי קדם, בית דוד ובית לוי נאמנים היו תמיד. על יסוד אמונה זו מחבר ד"ה כותב היסטוריה חדשה ומתקן את השורה.

בעבוד מגמתי זה ספר ד"ה הוא מבוא והקדמה לאגדת חכמי התלמוד והמדרשים. גם האגדה מניחה, שהיו בדורות ימי קדם חטא ואיללות, ובעקבות ד"ה היא מוסיפה פה ושם סממנים שחורים. ועם זה היא מתארת אותם הדורות כדורות של תורה וחכמה ויראת שמים. אחרת היא

⁶² רק כמובן זה יש להבחין יסוד משיחי בד"ה, אבל לא בסוכנו של חנני, עיין רוסשטיין, ביאורו לר"ה, ע' X, XLIII, 326, 327. שדיה סחאר את דוד כדמות של משיח ונואל. באמת, חפידו של דוד כמושיע אינו מובלט בד"ה. וכמונו לא נולד עוד דמוי המשיח-נואל. האידיאל המשיחי של ד"ה הם דוד ושלמה יחד כנושאי המלכות השלמה ומיסדי הפולחן החוקי בכל הרר תפארתו.

לא יכלה לתפוס את התנחלות מסורת התורה-שבעל-פה מדור לדור. תורה-שבעל-פה יכלה להשתמר רק בעם החי על-פי התורה. מתוך אידיאה זו האגדה מתארת את העבר⁶³. הראשון, שראה את תולדות ימי קדם באספק-ליה מעין זה, הוא מחבר ד"ה. ואין ספק, שראיתו נובעת ביסודה מתוך הרגשה נכונה בטיבה של ההיסטוריה הישראלית בימי בית ראשון: זו לא היתה באמת תקופה של אלילות ויצירה אלילית אלא תקופת התגבשותה של אמונת היחוד.

6. בין תקופת עזרא לתקופת התנאים

האם היתה תקופה של סופרים?

אין לנו שום ידיעה היסטורית ישירה על התגבשות תורה-שבעל-פה ועל חכמי תורה-שבעל-פה בזמן שבין עזרא ובין ראשית תקופת התנאים. שראשון להם הוא, לפי אבות א', א—ב, שמעון הצדיק. אין לנו שום ידיעה על מהלך התהוות היהדות באותה תקופה, היינו: על ראשית התגבשות היהדות התורתית. בסוף בית שני היהדות הפרושית מופיעה לעינינו כהויה מוגמרת, בכל קומתה וצביונה. ההלכה והאגדה הן גורמי-חיים עממיים, תופעות של הווי, הן שולטות בחיי העם. אבל על מהלך התהוותן אין לנו ידיעות. לא נמסר לנו שמו אף של חכם אחד מחכמי התורה מן הזמן שבין עזרא לשמעון הצדיק, ואין לנו שום דבר תורה של אישי הזמן ההוא. הזמן הזה הוא חלל ריק, תקופה אנונימית.

תקופה זו קוראים חוקרי תולדות ישראל „תקופת הסופרים”. הם הניחו הנחה, שלתקופת התנאים קדמה תקופה של „סופרים”, החל מעזרא — תקופה של עלומי שם, שהם כאילו אבות היהדות התורתית של בית שני ושנוכרים במסורת התלמודית בשם הקבוצי „סופרים”. אבל הנחה זו תלויה על בלימה: המסורת התלמודית אינה יודעת בהחלט כלום על תקופה של „סופרים” בין עזרא לשמעון הצדיק. את תקופת ה„סופרים” המציאו החוקרים על-ידי הרכבת-כלאים מדרשית של המסורת התלמודית בכרונולוגיה האמתית

⁶³ חכמים מופלגים כתורה היו לא רק דור המדבר, עתניאל בן קנז, שאול, אבנר, מפיכוש, הכרתי והסלתי וכו' אלא גם רשעים כדואג האדומי, ירבעם בן נבט, אחאב ומנשה, עיין תמורה טו. ע"א; ברכות ג—ד; סנהדרין לה, ע"א; צ, ע"א; קב, ע"ב; קג, ע"ב; קד, ע"ב; קו, ע"ב; יבמות עו—עז.

של בית שני הידועה לנו ממקורות אחרים⁶⁴. המשנה באבות א' א ואילך אינה מזכירה „סופרים“ או דורות של „סופרים“ כלל. דורות התנאים מתחילים מיד אחרי אנשי כנסת הגדולה, שהאחרון שבהם הוא „שמעון הצדיק“. אולם אנשי כנסת הגדולה הם למסורת התלמודית לא „סדר דורות“ אלא בני דור אחד: דור חגי, זכריה, מלאכי, עזרא ונחמיה וחבריהם. הכנסת הגדולה אינה אלא האספה, שכתבה את האמנה לפי נח' ט—י⁶⁵. ראשי האספה הזאת, הנביאים והחכמים שבה (הם „אנשי כנסת הגדולה“), תקנו, לפי המסורת התלמודית, עוד הרבה תקנות גדולות אחרות מלבד אלה, שמנריות באמנה. מכיון שלפי הכרונולוגיה התלמודית כל מלכות פרס לא נמשכה אלא ל"ד שנה⁶⁶, הרי התפיסה הזאת, שחגי, זכריה וכו' הם בני דור אחד, היא מובנת וטבעית. וכן טבעי הדבר, ש„שיירי אנשי כנסת הגדולה“ הגיעו עד התקופה היוונית. בסכימה זו אין שום מקום ל„תקופה של סופרים“. בין אנשי כנסת הגדולה היה רק סופר אחד: עזרא.

ואמנם, אין המסורת התלמודית רומזת בשום מקום לתקופה של סופרים, ואין היא מיחסת שום דבר לאותה תקופה. היא מזכירה תקנות עזרא⁶⁷, תקנות אנשי כנסת הגדולה⁶⁸, תורת נביאי בית שני⁶⁹. אבל אין היא מיחסת שום דבר ל„סופרים“ שלאחרי עזרא ושלפני תקופת התנאים. בספרות התלמודית ובספרות שמחוצה לה אנו מוצאים את הכנוי „סופרים“ ככנוי לחכמי

⁶⁴ עיין קרוכמל, סורה נבוכי חומן, ע' נו, סב—סה, קמא, קנח, וביחוד קצר ואילך (שער י"ג); פרנקל, דרכי השנה, ע' 3—7 ועוד; ווייס, דור דור ודורשיו, ח"א, פרקים ו'—ח'; גרץ, II, Geschichte, ח"ב, ע' 156 ואילך; צונץ, Vorträge, ע' 35; פין, דברי הימים, ח"א, ע' 123—127, 143 ואילך; שירר, II, Geschichte, ע' 394. וכן אחרים. דעת קרוכמל, פרנקל ואחרים היא, שהסופרים הם הם אנשי כנסת הגדולה, שחיתת קיימת במשך כמה דורות. מקורה על הדעות השונות בענין אנשי כנסת הגדולה עיין: שרנוביץ, תולדות החלכה, ח"ג, ע' 60 ואילך.

⁶⁵ עיין יומא סט, ע"ב; ירושלמי ברכות ז' (משנה ב': אפר ר' עקיבה); בראשית רבה ו'; ע"ח; שמות רבה ס"א; ג"א (ע"כ נח' א' ו); רות רבה (לרות ב', ד: והנח בועז). ועיין החומר אצל פינקלשטיין, הפרושים, ע' סה—ג.

⁶⁶ סדר עולם, פרק ל'; עבודה זרה ח—ט.

⁶⁷ בבא קמא פב, ע"א; ירושלמי מגילה ד', הלכה א; מגילה לא, ע"ב.

⁶⁸ ברכות לג, ע"א; מגילה יו, ע"ב; ירושלמי ברכות ב' (על הקורא לספר לא יצא); בבא בתרא סו, ע"א.

⁶⁹ ראש חשנה יט, ע"ב; יבמות סז, ע"א; נויר נג, ע"א.

התורה. אבל אין שמוש־לשון זה מוגבל לזמן מסויים, ואין הכנוי שהוא מיוחד לחכמי תקופה מסוימת. יש שמוש מקביל של שני הכנויים בתקופות שונות. בספרי הברית החדשה מצוי הכנוי „סופרים“ לחכמי התורה.⁷⁰ אבל אנו מוצאים שם גם את הכנויים „חכמים“ או „מורי התורה“.⁷¹ ובאותו זמן היה רווח ביהדות הכנוי „חכמים“. ועם זה שנינו בברייתא, שרבן גמליאל היה קורא לחבריו „סופרים“.⁷² ובמשנה סוטה ט', טו „סופרים“ מקבילים ל„חכמים“, אלא שדרגתם נמוכה מדרגת ה„חכמים“. אמנם, בלשון המשנה בכללה הבטוי „דברי סופרים“ (בנגוד ל„דברי תורה“) מסמן דברי חכמים ראשונים, מלפני זמן סדור המשנה.⁷³ אבל אין זאת אומרת, שהכוונה לסדר דורות של „סופרים“ שבין עזרא לראשונים התנאים. „סופרים“ אלה הם חכמי תורה־שבעל־פה מכל הזמנים. „דברי סופרים“ כוללים תקנות של חכמים בדורות התנאים.⁷⁴ אולם על־פירוב הכוונה לדורות החכמים הקדמונים, מימות משה ואילך. אם המשנה אומרת בביאור דין זקן ממרה שבדב' י"ז, ח—יב, שזקן ממרה פטור, אם הורה לעבור על דברי תורה, וחייב הוא, רק אם הורה לעבור על „דברי סופרים“, ואם בברייתא ר' יהודה אומר, שזקן ממרה חייב על דבר, שעיקרו מן התורה ופירושו „מדברי סופרים“, ור' שמעון אומר, שהוא חייב אפילו על „דקדוק אחד מדקדוקי סופרים“.⁷⁵ הרי ברור, שאין הכוונה לדברי „סופרים“ שלאחרי עזרא, כאילו כתב משה חוק זה רק בשביל הדורות שלאחרי עזרא. „דברי סופרים“ הם כאן מסורת תורה־שבעל־פה מימות משה וכל ביאור או הכרעה וגזרה של בית הדין הגדול בכל הדורות. וכן אמרו, שה„שניות“ לעריות הן „מדברי סופרים“.⁷⁶ אבל הרי התלמוד

⁷⁰ עיין מתיא ב', ד; יב, לח; יג, נב; ט"ז, א ועוד.

⁷¹ מתיא כ"ב, לה; לוקס ה', יז; ל', י"ח; כח; י"א, מה—נב (כחקבלח ל„סופרים“); י"ד, ג; מעשי השליחים ה', לד; הראשונה אל הקורинתיים א', כ („מיה חכם, מיה סופר“).
⁷² סוטה טו, ע"א: „אמר להן רבן גמליאל לחכמים: סופרים, חניחו לי ומדרשנה כמין חומר“.

⁷³ השוה שירר, Geschichte, II, ע' 375.

⁷⁴ עיין ירושלמי ברכות א', הלכה ז (על „מיר טרפון אני הייתי בא' וכו'): דברי בית הלל הם „דברי סופרים“. ועיין בבלי ראש השנה יט, ע"א; תענית יז, ע"ב; משנה ידים ג', ב, ועוד. עיין ווייס, דור דור ודורשיו, ח"א, ע' 61. הערה 1.
⁷⁵ סנהדרין פה, ע"ב; פז, ע"א. וכספרי פרשת שופטים, אמרו: „על פי התורה אשר יורוך — על דברי תורה חייבים מיתה, ואין חייבים מיתה על דברי סופרים“.
⁷⁶ משנה יבמות ב', ד.

מיחס את הגזרה על השניות ל שלמה, וכן הוא מיחס לו את האזהרה על חומרת „דברי סופרים”⁷⁷. הכלאים אסורים בחוץ לארץ „מדברי סופרים”⁷⁸. אבל מן הברייתא של ר' שמעון בן יוחי נראה, שהכוונה לגזרת-חכמים עתיקה⁷⁹. וכן במאמרם „לפיכך נקראו ראשונים סופרים, שהיו סופרים כל האותיות שבתורה” וכר⁸⁰: „ראשונים” אלה אינם סופרים שלאחרי עזרא, דורות „ראשונים” לעומת דורות התנאים⁸¹, אלא הכוונה לדורות קדמונים ממש. דבר זה יש ללמוד מן המדרש המקביל של ר' אבהו, שדרש על הכתוב „ומשפחות סופרים ישיבי יעבץ” (דה”א ב', נה): „מה תלמוד לומר, סופרים? אלא שעשו את התורה ספורות ספורות: חמשה לא יתרומו, חמשה חייבין בחלה” וכר⁸². הכתוב בד”ה מתכוון לדורות קדמונים, וכך גם מדרשו של ר' אבהו. כי ממקורות אחרים נמצאנו למדים, שה„סופרים” ההם נחשבו לבני בניו של יתרו, שזכו לשבת בסנהדרין וללמד תורה⁸³. דבר אין להם עם „סדר דורות” שלאחרי עזרא. השמוש בבטוי „דברי סופרים” לסמן בו דברי חכמי תורה-שבעל-פה בכלל, של כל הזמנים, בהבדל מדברי תורה-שבכתב הוא בלי ספק ראשוני ונכון.

ואמנם, אין שום זכר לדבר, שעזרא העמיד אסכולה של „סופרים” ושחכמי התורה שלאחריו נקראו במיוחד בשם „סופרים”. בסיעתו של עזרא יש „מבינים” (נח' ח', ז, ט) ולא „סופרים”. יש ספק, אם בד”ה המלה „סופר”

⁷⁷ יבמות כא, ע”א; עירובין כא, ע”ב. על הכתוב „ויותר מהמה בני הזהר” (קה’ י”ב, יב) דרש רבא (עירובין, שם): „זהו כדברי סופרים יותר מדברי חורא” וכו’. ועיין שם בעירובין מה שדרשו על הכתוב „חדשים גם ישנים”: ישנים — דברי תורה, חדשים — דברי סופרים, ומפרש רש”י: „שנתחדשו ככל דור ודור לגדור גדר וסייג”. ושם להלן, מאמר רב המנוגד על שלמה: „מלמד, שאמר שלמה — על כל דבר ודבר של סופרים חמשה ואלף טעמים”.

⁷⁸ ערלה ג', ט.

⁷⁹ עיין קידושין לח, ע”א: שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ וכו’.

⁸⁰ קידושין לו, ע”א. על מאמר זה נסמך ביחוד קרוכמל.

⁸¹ עיין קרוכמל, סורה נכוכי הומן, קצה; פרנקל, דרכי המשנה, ע’ 6.

הערה 6.

⁸² ירושלמי שקלים ה', הלכה א.

⁸³ עיין מנהדרין קד, ע”א; קו, ע”א; מוטה יא, ע”א; סיפרי, בהעלותך, ע”ב, ויאמר משה לחובבי.

מסמנת באיזה מקום שהוא את חכם התורה⁸⁴. מלמדי התורה בדה"ב י"ז, ז—ט והשופטים, שם י"ט, ה—א, אינם נקראים „סופרים“. בס' בן סירא החכם נקרא „סופר“ רק פעם אחת (ל"ח, כד). אבל במקומות אחרים מצינו שם: „תופש תורה“, „חכם“ (ט"ו, א, י), „דורש תורה“ (ל"ב, טו) ותארים דומים (מ"ד, ד ועוד). סופרים, חכמים, זקנים באים זה ליד זה בספרות החיצונית⁸⁵. אין שום עדות על „תקופה של סופרים“.

תקופה של יצירה קבוצית ואורגנית

אולם אם התקופה שבין עזרא ובין „שמעון הצדיק“ נשרה מן המסורת שלנו ונעלמה לגמרי מן העין עד שלא נשתמרה עליה שום עדות ישירה, אין זאת אומרת, שתקופה זו לא היתה תקופה של יצירה. יפה אמרו שהיהדות התנאית היא המשך לתקופה זו, אף-על-פי שלא נמסר לנו עליה כלום. בתקופה זו נתרקמה היהדות התורתית של בית שני. ואין ספק, שזוהי תופעה מופלאה ביותר, שלא נשתמר אף שם אחד משמות חכמי התקופה הזאת. את השתכחות שמות חכמי הדורות ההם נסו להסביר מתוך ענותנות החכמים ההם⁸⁶ או מתוך מנהגם לפרסם רק דברים מוסכמים בשם כנסת-החכמים כולה⁸⁷. ואולי יש משהו מן הנכון בהסברים אלה. בתקופה זו מתהווה בעצם הווי יהודי חדש, אפשר לומר: תרבות עממית חדשה על בסיס התורה. התהוות היהדות התורתית בתקופה זו דומה להתהוות כל תרבות לאומית בראשיתה: זוהי יצירה קבוצית, אורגנית ואנונימית. יוצר אותה העם כולו בתהליכים נעלמים, בבית יצירתה של הרוח הלאומית.

⁸⁴ בשום מקום בד"ה אין חתואר „סופר“ מוסבר כמו בעז' ו', ו ואילך. משפחות סופרים בד"ה א ב', זה הן בודאי משפחות לבלרים. גם כמקומות אחרים הסופר הוא פקיד או לבלר, עיין דה"א י"ח, טו; כ"ד, ו; כ"ז, לב; דה"ב כ"ו, יא; ל"ד, יג. גם צדוק הסופר (נח' י"ג, יג) אינו אלא פקיד המסלל תפקיד מנהלי.

⁸⁵ עיין חשמיא ו', יב; חש"ב ו', יח; צוואת לוי ח', יז (סופרים). אבל עיין גם צוואת לוי י"ג, וז יהודית י"א, טו; חכמת שלמה ו', כד; חזון כרוך ס"ו, יד ואילך; חזון עזרא י"ב, טו; עליית משה ה', ה. — קהלת, שלרעת קרוכמל (ע' קסח) חיה מן הסופרים, נקרא „חכם“ (קה' י"ב, ט) ולא „סופר“.

⁸⁶ עיין צונץ, Vorträge, ע' 35 (עכרית: ע' 19). לפי צונץ היתה פעולתם צנועה, ולפיכך לא חרגישו בהם בני הדור. ואילו פינקלשטיין, המרושים, ע' סג—סד, מבור, שתכתיב הוסיף החוץ העלימו שמותיהם בכוונה מרוב חסידות וענותנות.

⁸⁷ פרנקל, דרכי המשנה, ע' 5.

היחידים נבלעים בקבוץ. התורה הפרתה את חיי האומה והתחילה טובעת אותם במטבע חדש. היצירה-שבעל-פה העתיקה התחילה מתרכזת מסביב לתורה ונהפכת לתורה-שבעל-פה. כל החיים שאפו להתקדש בקדושת התורה, כל קבע-החיים נמשך אליה ובקש להשען אליה. הרצון הזה היה קבוצי, ופעולתו היתה קבוצית. אולי כבר התחילה פועלת או השאיפה לעשות „סייג לתורה“, ליצור שיטה של מצוות, שתהיה „משמרת“ לתורה. האידיאה של היהדות המצנתית, מן האידיאות היסודיות של דת ישראל, התחילה יוצרת לה גוף של מצוות. האידיאה פועלת ממעמקי חיי העם.

כבר הטעימה, שהיהדות התנאית מניחה מציאות שיטה שלמה של מצוות, שנחלה מן התקופה, שקדמה לה. בית כנסת, מטבע ברכות, סדר תפלה, קריאת שמע, צורות קבועות של תפילין, מזוזה, ציצית, סוכה, לולב ועוד ועוד — כל אלה כבר נתגבשו בתקופה הקודמת, וראשית ההתגבשות נעוצה בתקופה האנונימית. בתקופה זו נקבע הקנון של הנביאים. בנח' ח-י"ג קוראים רק בתורה, והקריאה אין בה עדיין קבע: קוראים בזמנים מיוחדים. הקריאה יש בה אופי כפול: היא גם קריאה-של-טקס וגם קריאה לשם למוד ובינה. בתקופה האנונימית קריאת-הטקס מתגבשת: היא נעשית קריאה קבועה בשבתות ומועדים. נוספת קריאת „הפטרות“ מן הנביאים. הלמוד נעשה ענין בפני עצמו, בבתי מדרש או בבתי ספר. הוא עממי כמו בנח' ח-י"ג, ואין הוא מוגבל עוד בחוגי הכהנים. באותה תקופה מתגבשים גם כמה מספרי הכתובים. ס' תהלים נעשה קובץ מקודש של שירה דתית, למקדש ולבית הכנסת. אחרי חלוקת הכהנים והלויים למשמרות באה גם חלוקת הישראלים ל„מעמדות“. גם מנהג זה ודאי נתגבש בתקופה שלנו. בחיי העם לבשו החגים והמועדים צורה חדשה, תורתית. נתגבשו איסורי המלאכות, נוצרו מנהגי חגיגה ושמחה, מסביב למקדש ולבית הכנסת. הדלקת נרות, קידוש על היין ועוד ועוד נוצרו או התפשטו עתה. גם המשפט התחיל להשתרג על התורה ולהאחו בה. למוד-התורה עצמו בכוונה החדש — למוד התורה כדי להעמיד את כל החיים כולם עליה — התחיל מתפתח ויוצר לו צורות. הוא מתגבש בשיטה של „מדות“ רק בתקופה התנאית. בתקופה האנונימית אין עוד שיטות נפרדות, אין עוד אסכולות ובתים. הכוון הוא מעשי, ואפשר, שהלמוד האקדמי של התורה היה מרוכז אז בבית-ועד אחד בירושלים, ומפני זה היה הלמוד אחיד. למוד התורה נשען בלי ספק על מוסד עליון, שממנו יצאה הוראה הלכה למעשה לישראל.

אין ספק, שהיה מוסד כזה בירושלים. כבר הזכרנו, שבירושלים היתה מועצה של „זקנים“, של „ראשי בתי האבות“ או של „שרים וזקנים“, שהיתה

האורגן של האבטונומיה היהודית, המנהלית-הדתית. הראשים האלה פועלים עם זרובבל (עז' ד', ב-ג), הם בונים את הבית בימי דריוש (שם ה' ט ועוד). בכוח שלטונם עזרא מבצע את גירוש הנשים הנכריות (שם י', ח, יד). הם נאספים אל עזרא „להשכיל אל דברי התורה” (נח' ח', יג). הם ה„אדירים” החתומים על האמנה (שם י', ל). הם אחראים לסדרים בבית המקדש (שם י"ג, יא). עליהם האשמה על הפרת חוקי התורה (שם, יז). מעז' י', ח; נח' ח', יג וכל הספור על האמנה נמצאנו למדים, שהמועצה העליונה הזאת היתה מועצה של „ראשים” חילוניים (זקנים, שרים, חורים וכו'), אבל פועלת בה הרוח הדתית המלהיבה את העם. הראשים נשמעים לעזרא וסיעתו בשעת גירוש הנשים, הם באים ללמוד תורה מפיו, הם כורתים את הברית החדשה על התורה. ביניהם היו בלי ספק גם אנשי תורה. יחד עם חכמי התורה הם מהווים מין בית דין עליון, מחוקק ושופט. עדיין אין הכהן הגדול עומד בראשם. מן המועצה הזאת יצאה בתקופה היונית הסנהדרין. המועצה היא מועצה אנונימית של „שרים וזקנים”. בימי זרובבל, עזרא ונחמיה פועלים על ידה אנשים בעלי שם, אבל הם עצמם הם כנסיה אנונימית. גם הכנסת הגדולה שבנח' ח'—י היא כנסת של עלומי שם: על האמנה חתומים שמות ב' ת' האבות ולא שמות של ראשי הכנסת. וכמועצה עצמה כן היה גם ועד החכמים, שפעל עמה, אנונימי. הכנסת הגדולה פתחה איפוא תקופה של יצירה אנונימית, מופלאה ומיוחדת במינה, שבה נתרקמה ונתגבשה היהדות התרנית.

7. ישראל ויון

תפיסת העולם הישראלית

רוח התשובה, שהשתרר על העם היהודי אחרי החורבן, קבע לדורות דרך ליצירתו הרוחנית. החל מן המאה הששית לפני ספה"נ משתלטת על נפש האומה האידיאה של הגאולה על ידי תשובה. גוברת השאיפה להדבק בדבר האלהים. השאיפה הזאת לובשת, כמו שראינו, צורה ברורה של התבטלות בפני העבר. העם פונה אל נחלת העבר, אל המסורת, ומבקש בה את דבר האלהים. מתגבש ספר התורה, והוא נעשה ספר חייה של האומה. נוצרת האידיאה של תורה־שבע־לפה. נוצרת האידיאה של מדרש התורה. אידיאה זו נותנת לדורות ההווה את הזכות ומטילה עליהם את החובה לפרש ולדרוש, להגות בתורה ולבקש בה פתרון לכל השאלות, להשעין את כל החיים כולם אל התורה. התורה היא עץ החיים הרענן תמיד. מתגבשת סדרת המגילות

של דברי הנביאים. נוספת אחר כך סדרת הכתובים. נאצרת באוצר אחד היצירה הרוחנית. שנתגלתה בישראל בתקופת חסד הנבואה, בתקופת רוח הקודש. פועלת האמונה, שרק ביצירת-העבר הזאת נכלל דבר האלהים ורק בה יוכל האדם למצוא את דרך החיים והטוב. כל מה שלא נכלל בה או אינו נובע ממנה ואינו קשור בה הוא לא־אלהי או אף נגד־אלהי. מכאן — התבדלות גמורה מן העולם האלילי ומכל היצירה האלילית.

לכל ההתפתחות הזאת יש רקע היסטורי־לאומי ברור. היא מעורה בנסיון חייה של האומה, בזכרון „ימות עולם“ ובבינה ב„שנות דור ודור“. היא קשורה בקורות ישראל: באושר חסד נעוריה, בגאולתו ממצרים, בהתנחלותו בארצו, בעלייתו המדינית, בירידתו במדרון, בכשלונה, בשעבודו, חורבנו וגלותו. מכל זה הוא למד את לקח התשובה וההדבקות בדבר האלהים. אבל גם זה ברור, שפעל כאן גורם מיוחד במינו. שהרי הגורל ההיסטורי הזה של עלייה וירידה וחורבן לא היה מיוחד לישראל. על עמים רבים עברה כוס זו, ואת הלקח ההוא הם לא למדו. בעם ישראל פעלה ההרגשה ביחודו הדתי — בבחירתו. הוא הרגיש, שנתגלתה בו אידיאה דתית חדשה, אידיאה עליונה, שלא נתגלתה בשום עם. הוא האמין, שרוח אל עליון, מלך העולם, היתה עליה, שהוא נתגלה בו, וכרת עמו ברית. הכשלון והחורבן לא יכלו להכריע מלבו את הכרת יחודו הדתי בעולם האלילי. מתוך הכרה זו קדש מלחמה על אמונת העמים, שנצחו אותו. הוא האמין, שלא לשוא נתגלה בו אלהי האמת, לא לשוא בחר בו. הוא האמין, שאלהיו עתיד להראות בכבודו לעיני כל העמים. ולפיכך האמין בגאולתו וצפה לה — בזכות חסד העבר. ⁶

אנו רשאים איפוא לומר, שמעבר לנסיון ההיסטורי פעלה בישראל אידיאה מטפיסית מיוחדת: אמונה בהתגלות אל הית עליונה ומוחלטת. פעלה האידיאה, שאת האמתות הדתיות והמוסריות אין האדם משיג בכח עצמו. הן נתנות לאדם רק בחסד התגלות־אלהים נבואית. והן מתגלות לא בנבואה בסגנון אלילי, בכשרון נבואי „טבעי“, אלא בנבואה בסגנון ישראלי: בחסד אלהים המתגלה לבחיריו. אומות העולם לא הכירו את האלהים בחכמתן, והן שקועות באלילות. האלהים הדיע את שמו רק לעם, שבחר בו להתגלות בקרבו ושלח לו את נביאיו. חסד זה הוא רצון אלהים. אלא שחסד זה נטה אלהים לישראל בעבר, ותקופת חסד הנבואה חלפה. את רצון האלהים אפשר איפוא להכיר רק מתוך נחלת העבר. משה והנביאים — אלה הם האליף והתייז של חכמת האמת, ובהם חייב האדם להגות. זוהי אמת העומדת לעד, באשר היא התגלות האל העליון. רק בהם יש תקוה לאדם. רק בדעת האלהים ודברו יש גאולה לאדם. מתוך אידיאה זו נשא האדם

באותו זמן עצמו נולדה ביון השאיפה לשחרר את רוח האדם מן הזיקה למסורת, השאיפה לחירות ולאבטונומיה של הרוח, לביסוס זכותו של הרוח לקבוע אמונות ודעות על יסוד ההסתכלות השכלית והחושית. המחשבה היוונית משתחררת מעט מעט מנחלת העבר, מתפיסת העולם המיתולוגית, מן האמונה העממית המסורתית, מן האמונה באלים האולימפיים ובאגדות עליהם. נוצר מושג הסבה הטבעית, מתבצרת תפיסת העולם כמערכה של סבות טבעיות, כשרשרת של תופעות הקשורות זו בזו קשר חוקי, ללא שנוי וללא תלות ברצונם של אלים. המחשבה היוונית שואפת לבאר את העולם מתוך סבות טבעיות, היא חותרת לעמוד על יסודו החמרי, הכחני, השכלי של העולם. חכמי יון במאות הששית והחמישית נחלקו ביניהם בשאלת ה"ראשית" הטבעית של העולם והמהות האמתית של התופעות. העולם, אומרים הם, נתהוה מן המים (תלס), מן האויר (אנכסימנס), מן האין־סופי (אנכסימנדר), מארבעה יסודות (אש, רוח, מים, עפר) ובכח ה"אהבה" והשנאה (אמפדוקלס), מתנועה של אטומים (דמוקריטוס). מנצנצת הכרת הלוגוס המתמטי של העולם, הכרת הקבע המתמטי של התופעות (פיתגורס). יש אומרים, שהמציאות האמתית אינה אלא התהוות מתמדת, ואין דבר קיים בעינו (הרקליטוס). יש אומרים, שכל התהוות היא רק מראית־עין, והמציא באמת אין בו שנוי (פרמנידס וסיעתו).

במאה החמישית מתרחש ביון משהו, שלא היה לעולמים: הרוח מכיר את עצמו כמקור הכרה ויצירה.

כל התרבות האנושית כולה על פני כל האדמה היא כמובן, יצירת הרוח. עם התגלות פעולת הרוח נוצר האדם באשר הוא אדם. אבל יצירת הרוח היתה מאז ומעולם בכל מקום יצירה אינטואיטיבית. הרוח הרגיש ודמה והשיג את תופעות העולם החיצוני והפנימי (הנפשי) מבלי שהכיר את עצמו ומבלי שהשיג את טיב הכחות הפועלים בו. הרוח לא היה תוכן של הכרה, את עצמו לא חקר. האדם חשב, אבל לא עמד על מהות המחשבה, לא ידע את חכמת ה"הגיון". מחשבתו היתה אינטואיטיבית, לפני־הגיונית. הרוח יצר את ערכי התרבות האנושית. אבל יצירתו היתה אינטואיטיבית־אורגנית, יצירת מעמקי־נפש, ללא הכרה מושכלת. לשון הדבור, היצירה הלשונית (השיר, הספור וכד'), הדת, האמנות לסוגיה, סדרי החברה, המשפחה, השבט, הארגון המדיני, המוסר, המשפט, השעשוע וכד' נוצרו מתוך חיי הקבוץ האנושי בדרך היצירה האורגנית, לא מתוך הכרה מושכלת ומכוונת. העם יצר את הלשון ואת חוקיה, אבל את החוקים לא הכיר הכרה מושגית. הוא יצר מוסר, אבל "שיטה" מוסרית לא הכיר. כי בכלל פעולת הרוח היא ביסר

דה תמיד קודם כל אינטואיטיבית. האדם מדבר, גם אם אינו יודע דקדוק, הוא חושב, גם אם לא למד הגיון, המשורר שר מבלי שידע את תורת השיר, וכן להלן.

ביון במאה התמישית גלה הרוח לראשונה את עצמו ונולדה המחשבה הרפלקטיבית, הכרת-עצמו של הרוח. הרוח נעשה אובייקט של הכרה וחקירה. במחשבה היונית נצנצה ועלתה ההכרה, שכחות הרוח הם מקור הכרת-העולם של האדם. היא התחילה לחקור את תפקידי הרוח. הרוח הוא המרגיש, המדמה, המשיג, המעריך, הקובע יחסי סבה ותכלית. ביון נולדה חקירת כחות הרוח ובחינת ערך עדותו. הנאמנה עדות החושים? היש אמת בהכרת השכל? היכול הרוח להשיג את המציאות לאמתה? נשאלה שאלת מקורה של ההבחנה האסתטית, המוסרית, המשפטית, המדינית. היכול הרוח להכיר נעלמות? היש בו כח-השגה מנטי? עם הכרת-עצמו של הרוח נולדה הפילוסופיה הבר-קרתית, הדורשת הוכחת-מהימנות. ויחד עם זה נולדה חקירת יצירות הרוח, חקירת היצירה התרבותית. מה שהרוח יוצר בדרך היצירה האינטואיטיבית נעשה כאן ענין של חקירה מחשבתית, רפלקטיבית. המחד שבה התחילה שואפת לעמוד על צורותיה וחוקיה של היצירה התרבותית. היא שואפת גם לעמוד על טיבם ותקפם של ערכיה. מתחילה חקירת לשון הדבור, נוצר הדקדוק. מתחילה חקירת היצירות הלשוניות: השיר, המליצה, הנאום וכד'. נולדת תורה של ספרות ואמנות. המחשבה חוקרת את עצמה, את חוקיה ויסודותיה, נוצרת תורת ההגיון. המוסר והמשפט נחקרים. הם נדרשים להוכיח את טיבם ונכונותם. מהו הקריטריון המוסרי? כיצד לקבוע את ערכי הטוב והרע? נחקר מבנה החברה והמדינה. נשאלת שאלת ראשיתם ותכליתם של אלה. המחשבה מבקרת את החברה הקיימת, מתאמצת לקבוע איזוהי החברה הטובה ביותר. הדת המסרתית נבחנת ונבדקת. מה יסוד אמונותיה ואגדותיה? היש יסוד לאמונה באלים? ועל הכל: היכול רוח האדם להורות את דרך החיים והטוב? מהי המטרה ואיך יגיע אדם אליה? איזו דעה יכולה להוכיח כאן את מהימנותה?

כך נולדו ביון הפילוסופיה או המדע של הטבע, הפילוסופיה הברקרתית של הרוח והפילוסופיה של התרבות.

התגלות המחשבה הרפלקטיבית שמה קץ לאמונה התמימה של ההכרה האינטואיטיבית באמתות החושים והשכל והתודעה המוסרית-המשפטית. עם התגלותה היא הסתערה לערער ברוח בקרתה את כל תכני ההכרה האנושית. היא ששה להראות כמה רעועה היא עדות החושים. היא חתרה להראות שהיא עצמה, המחשבה, מטעה וכזוּבָת, והיא עלולה להסתבך בחבלי עצמה

ללא מוצא. היא השתדלה להראות, שאין אמת מוסרית, שאין קריטריון לטוב ולרע, שאין הקבוץ המדיני עומד על בסיס של משפט-אמת. נושאי הסתערות זו היו הסופיסטים, שהתחילו פועלים ביון בערך באמצע המאה החמישית (פרוטגורס, גורגיאס, קריטיאס ועוד), בזמן שביהודה נתגבש ונחתם ספר התורה ובזמן שנכתבה ה"אמנה" בירושלים. נראה היה, שהסופיסטים עמדו להפוך לתוהו ובוהו את כל עולמו המחשבתי והמוסרי של האדם. אין דעת של אמת ואין דעת טוב ורע. מן המחשבה נשארה רק קלפה ריקה: חכמת הדבור, שיכולה "להוכיח" מה שיהיה נראה כאילו הוא אמת. מהכרת העולם נשאר רק רושם רגעי של החושים; מן המוסר נשארה זכותו של האדם לעשות מה שהוא רוצה ויכול. הסופיסטים הגיעו לידי קיצוניות. אבל הם היו מביעה של מהפכה רוחנית גדולה ועמוקה, הם סימנו מפנה בתולדות הרוח: הם הביעו את יקיצת הרוח להכרת עצמו ולבקורת עצמו. המחשבה הבקרתית סנורה את העינים בחדושה, והראתה את ראשית-אונה בעצמה של שלילה והרס, בניהיליזם. אבל מתוך השורש הזה עצמו צמחה הפילוסופיה של סוקרטס, אפלטון, אריסטו ותלמידיהם. גם הם מאמינים באבסטרקציה של הרוח. גם הם אינם כפופים למסורת. גם הם עומדים על בסיס הבקורת ובוהנים את הרוח ויצירותיו מתוך שאלת המהימנות. אבל על בסיס זה הם מחפשים את גלוי ההכרה האמתית. סוקרטס מרגיש, שזמנו הוא ראשית תקופה בתולדות הרוח. החכם האמתי, שהוא מחפש לשוא בין בני דורו, הוא בעצם חכם המחשבה הרפלקטיבית החדשה. הוא מוצא רק חכמים ומומחים ויוצרים בדרך החכמה והיצירה האינטואיטיבית, בלי הכרה מושכלת ושיטתית. אף המשורר אינו יודע לבאר את שירי עצמו. הסופיסטים ודאי אינם חכמי אמת, מאחר שהם שוללים כל אמת. אולם הוא עצמו סופיסט — מבקר ודורש הוכחות שיטתיות. אלא שהוא מאמין, שיש הכרת אמת. את חקירתו הוא מצמצם בשאלה האקטואלית ביותר — בשאלת המוסר. הוא מחפש את הקריטריון של הטוב והרע. סוקרטס הוא מיסד המחקר השיטתי, הפילוסופי של המוסר. בעקבותיו הולכים אפלטון ואריסטו. הם מבקשים את האמת השיטתית, המושכלת, העומדת על הוכחות. הם משתדלים להעמיד על בסיס המופת את הכרת העולם, את הכרת האלהים, את הכרת האמת המוסרית. תורותיהם כוללות פילוסופיה של הטבע, פילוסופיה של ההכרה, פילוסופיה של התרבות. הם מבקשים גם לבסס ולהסביר את ההכרה הנבואית-המנטיית. מתוך תורותיהם הם מנסים גם להעמיד אידיאל של חברה אנושית. הם מורים ליחיד ולחברה, מתוך הנחות מושכלות, את דרך החיים והטוב. השפעת תורותיהם על האנושיות היתה עצומה.

שני עולמות

כך נתהוו באותו הזמן, בתחומים שונים ונפרדים, שתי תפיסות-עולם שונות זו מזו לגמרי. וההבדל — ההבדל תחומי. כשם שההבדל בין היהדות ובין האלילות היה תחומי, כך היה תחומי גם ההבדל בינה ובין הפילוסופיה היוונית, אף-על-פי שברבות הימים קבלה היהדות ממנה יסודות מסוימים. האידיאה היסודית של התפיסה היהודית היתה: רצון אלהי עליון הוא מקור הכל, רצון מושכל, תכליתי, טוב ורב חסד; הוא מקור כל חוק טבעי ומוסרי. היא כללה אמונה בהתגלות דבר האלהים כאמת מוחלטת, במתן תורת-חיים נצחית לאדם. היא כללה אמונה בגמול אלהי. היא כללה אמונה בפלא ובמלכות שדי, שתופיע כפלא לעתיד לבוא. דרישתה העליונה היתה: דעת התורה. האידיאה היסודית של התפיסה היוונית היתה: שלטון חוקיות טבעית בכל ההווה, גם בדומם גם בחי וגם באלהי — אם יש אלהי. היא כללה את ההכרה ביכלתו של רוח האדם להשיג את ההווה וחוקיה ומסתריה וגם לקבוע את דרך הטוב והרע בכח עצמו, בלי תלות במסורת של התגלות. היא שאפה להעמיד את דעת האמת המציאותית, השכלית והמוסרית וגם את פעולתו התרבותית והחברתית של האדם על בסיס של חקירה שיטתית, של הסתכלות חושית ובחינה מושכלת. היא גם דרשה בקורת שיטתית של סגולת הרוח להשיג השגות ולקבוע ערכים. דרישתה העליונה היתה: מחשבה מדעית חפשית. היא האמינה, שהמחשבה המדעית יכולה להורות לאדם את דרך החיים והטוב.

אם כן: מצד אחד — דוגמטיות, שעבוד למסורת, השענות על התגלות של חסד אלהי; מצד שני — בקורת, חירות הרוח, חפוש מושכל של אמת מדעית.

הפתוס המוסרי והשכל המדעי

ובכל זאת אנו רואים, שהאנושיות בדורות ההם לא קבלה את בשורת השכל הגואל של יון אלא את בשורת האל הגואל של ישראל. כשהחריבה הבשורה היהודית את האלילות נקברה גם המחשבה היוונית תחת המפולת. ואחר כך ניתן לה מקום רק כ"שפחת" האמונה. זה לא דבר ריק. המחשבה היוונית היתה מנוגדת, לכאורה, לאלילות העממית. אבל אידיאה יסודית משותפת היתה לה ולמיתוס: האידיאה, שההווה כפופה לחוקיות עליונה, נצחית, "טבעית", על-אלהית (או לא-אלהית). ההתרחשות העולמית היא גם לה וגם למיתוס הכרח עוור, גורל, אַנְקְהָה, ארג של בורנות, ללא תכלית מושכלת או מוסרית. בתוך מערכה זו של הכרח קבועה גם

האלהות. אין חירות לאלהות. וממילא — אין חירות אמתית גם לאדם. תפיסת העולם של המחשבה היוונית היא כתפיסת העולם של המיתוס טרגית ביסודה. גם הטוב וגם הרע הם הכרח טרגי, גורלי, ובחירה אין. ולעומת זה למדה היהדות את תורת חירות האלהות. לא אננקה עוזרת, אלא רצון אלהי חי, טוב, תכליתי, רצון של חסד, שולט בעולם. ואת האדם יצר אלהי הטוב בצלמו: הוא נתן לו את מתנת החירות המוסרית. ועם זה נתן לו בחסדו תורה. האדם יכול איפוא לעשות את הטוב, וגם יודע הוא את המעשה הטוב, ובידו לזכות ברצון האל העליון הטוב והגואל. בשורה זו של חירות האל והאדם הכריעה בימים ההם את בשורת חירות המחשבה.

היהדות לא עלתה בתחום יצירתה המקורית מדרגת המחשבה האינטואיטיבית לדרגת המחשבה הרפלקטיבית. היא לא יצרה לא מדע טבעי ולא פילוסופיה מטפיסית ולא תורה שיטתית של מוסר. היא נשארה תמימה ולא בקרתית ככל מחשבה אינטואיטיבית. אבל בסכיה אינטואיטיבית היא השיגה והביעה אידיאה דתית-מטפיסית עליונה, שהמחשבה לא הגיעה אליה בשום מקום: רצון אלהי עליון. אמנם, היא הביעה את האידיאה רק בסמלים ואגדות. וביחוד — באגדות הפלאות. זהו כחה וחולשתה. כי מבחינת המציאות הנסיונית הפלא הוא יציר האגדה. אבל הפלא כסמל משמעותו נצחית: הוא מביע את האמונה, שסודו האחרון של העולם הוא לא בו ובמערכת חוקיו אלא מעבר לו וממעל לו. אידיאה זו היא תוך-תוכה של היהדות, ובה אין שום נסיון יכול לפגוע. ודאי כאן מושרשת האמונה האמיצה בהתגלות של חסד. היהדות לא יכלה לדמות לה, שאידיאה זו היא השגה של השכל האנושי. כחה הפנימי של אידיאה זו עמד ליהדות בשעה שהתנגשה עם המחשבה היוונית.

כמו כן לא יצרה היהדות תורה עיונית של מוסר. בזה היה כחה של המחשבה היוונית גדול. אבל על דרגת המוסר האינטואיטיבי של ישראל הרי נולדה הנבואה. לא היה בישראל מדע מוסרי, אבל היה פתוס מוסרי עצום, היה להט ללא-דמיון של הדרישה המוסרית. אין סמל חי יותר לצווי המוסרי המוחלט מאשר אגדת-הפלאים על מעמד הריסיני. לא היתה בישראל פילוסופיה מוסרית. אבל לא היתה גם ספקנות מוסרית. לא היה ספק בעליונות המוסר. לא היה ספק, שאהבה וחסד ורחמים הן מדות אלהיות. לא היה ספק, שהמוסר הוא מצות אלהים. למחשבה היוונית קמו סוקרטס ואפלטון ואריסטו. אבל בראשית היו הסופיסטים, והללו למדו תורה של ניהיליםם מוסרי. תופעה זו חושפת ומגלה משהו פנימי. היא רומזת, שהמחשבה היוונית עלולה להוליד את האדם גם בדרך הניהיליזם המוסרי.

היא חרב פיפיות: הניהיליזם גנוז ואצור בה. בימי הרנסנס היא הוליכה את האדם דרך המדע אל ההומניזם. אבל בזמן הזה קם הניהיליזם העתיק לתחייה. הלך-רוח זה עלול להוריד את האדם לתהום האבדון. המאבק האידיאולוגי בין שני עולמות עוד לא נגמר.

אולם בתקופת פרס שני העולמות הם עדיין עולמות נפרדים וזרים, ואין הם יודעים זה את זה. במדה שהיהודים באו במגע עם היונים בתקופת פרס, הרי ראו אותם רק כאחד העמים האליילים, כעובדי עץ ואבן. במלחמות פרס נלחמו ליונים, כמו שהזכרנו, האלים האולימפיים, והאמנות היונית הגיעה לשיא במקדשים, שבנו להם, ובמצבות, שהקימו להם. אבל ההתנגשות התרבותית-האידיאולוגית עם ההשכלה היונית עתידה היתה ומוכרתה היתה לבוא. בתקופת פרס כבר היו היהודים מפורים פיזור גלתי בכל הארצות. עוד מעט וזרם עצום של יונים ואנשים מיוֹנים יציף גלים גלים את כל ארצות המזרח. ואז יתחיל מאבק, שימשך דורות רבים.

1964

א. לסגנונו של ישעיהו השני

מלות המשך בין מ' ובין מ"א (עיין למעלה, ע' 70):
 במדבר... בערבה... לבקעה (מ', ג—ד), בקעות... מדבר... במדבר... בערבה
 (מ"א, יח—ט). הר וגבעה... הרים וגבעות (מ', ד, יב), הרים... וגבעות (מ"א, טו).
 וראו... יחדו (מ', ה), למען יראו... יחדו... ונראה יחדו (מ"א, כ, כג). מבשרת ציון...
 מבשרת ירושלם (מ', ט), לציון... ולירושלם מבשר אתן (מ"א, כו). אל תיראי (מ',
 ט), אל תירא (מ"א, י, יג, יד). מי מדד... (מ', יב ואילך), מי העיר... מי פעל... מי
 הגיד (מ"א, ב, ד, כו). הן גוים... (מ', טו), הן יבשו... (מ"א, יא, כד, כט). גוים...
 איים (מ', טו), איים ולאמים... גוים... איים (מ"א, א, ב, ה), את מי נועץ (מ', יד),
 ואין יועץ (מ"א, כח). כאין... מאפס ותהו (מ', יז), כאין... כאין וכאפס... מאין...
 מאפע... און אפס... ותהו (מ"א, יא, יב, כד, כט). חרש... צרף... לא ימוט (מ', יט—
 כ), חרש... צרף... לא ימוט (מ"א, ז). נסך (מ', יט), נסכיהם (מ"א, כט). תדעו...
 תשמעו... הגד מראש... ויגידו... הגידו... ונדעה... השמיענו, הגידו...
 ונדעה... מי הגיד מראש ונדעה... אין מגיד... אין משמיע... אין שמע (מ"א, כב—כג,
 כו); קרא... מראש (מ"א, ד). אף בלל... (מ', כד), אף עזרתוך אף תמכתוך... אף
 תטיבו... אף אין... (מ"א, י, כג, כו). כקש (מ', כד), כקש נדף (מ"א, ב). וסערה...
 תשאם (מ', כד), ורוח תשאם, וסערה... (מ"א, טו). משפטי יעבור (מ', כו), למשפט
 נקרבה (מ"א, א). קצות הארץ (מ', כח), קצות הארץ... מקצות הארץ (מ"א, ה, ט).
 יחליפו כח (מ', לא), יחליפו כח (מ"א, א).

מעברים מלאכותיים וקפיצות סגנוניות (עיין ע' 71 ואילך):

במ"א, ה—ז יש מעבר מלאכותי ביותר מתיאור העמים הנגשים למשפט לתיאור
 עושי הפסל. דעה רווחת היא שמ"א, ו—ז מקומם אחרי מ', יט. אבל מ"א, ו אין לו
 באמת טעם אחרי מ', יט, ואילו במקומו יש לו המשך יפה: העמים נגשים למשפט
 מתוך פחד ומעוררים זה את זה. אלא שהמלה "חזק" גררה אחריה את תיאור
 ה"חזק" ההדדי של עושי הפסל ו"חזק" הפסל עצמו במסמרים¹. הרקע הענייני הוא
 הרעיון, שעם העמים נגשים גם אלהיהם למשפט, השוב מ"א, כא—כט; מ"ה, כ—כא
 ועוד. —האסוציאציה המלולית גררה אחריה גם את הבטוי "החזקתיך מקצות
 הארץ" (במקום, "הבאתיך" או מעין זה).

מעבר מלאכותי יש גם במ"א, יז—כ. כי חוסר המים והצמא בפסוק יז הם משל
 לסבל הרוחני של הגולים. אבל מן המים הסמליים הנביא עובר לתיאור המים,
 שיפתחו לעולים במדבר. —בסוף פסוק כה יש אי-התאמה מסוימת בין האברים
 המקבילים. תבוסת הסגנים, "כמו חמר" היא דמוי שלילי בלבד, ואילו רמיסת הטיט
 של היוצר יש לה תכלית חיובית: יצירת כלים. השוב מ"ה, ט; ס"ד, ז. יש לשער,

¹ השוב סקינר, ביאורו, ע' 19. אלא שסקינר חושב את מ"א, ז להוספה
 פרוזאית מאוחרת של סופר, שדרש והרחיב בטעות את המלה "חזק". אבל הקפיצה
 הסגנונית היא אפניית דוקא ליש"ב עצמו.

שהמלה „חמר“ היא שגררה את ההמשלה המקבילה, שאינה מתאימה לגמרי לענין. המליצה „קנה רצון לא ישובור ופשתה כהה לא יכבנה“ (מ"ב, ג) מביעה את חולשתו הגמורה של עבד ה': בכחו שלו לא יוכל לעשות אף את המעשה הקל ביותר. אבל בבטוי „לא יכהה ולא ירוץ“ (ד; קרא: ירוץ) העבד נמשל הוא עצמו פתאום לפשתה ולקנה: כחו לא יחלש עד שימלא תעודתו. גם כאן גרמה האסוציאציה המלולית.

במ"ג, י הנביא שם בפי ה' את המלים „לפני לא נוצר אל“. הבטוי הוא מתמיה מאד. שהרי הוא מניח כביכול, שהאל נוצר, אלא שנוצר לפני כל אל אחר. מובן, שכוונת הנביא היא להטעים דוקא את נצחיות האלהים. יש אומרים, שכאן יש הד לדמויי התיאוגוניה הבבלית, שספרה על התהוות האלים, ושהנביא שולל אותה². אבל אילו היה כך, היה הנביא נזהר בלי ספק מלהשתמש בבטוי „תיאוגוניה“ כזה. הפליאה מתישבת באמת רק מתוך שלטון האסוציאציה המלולית. כי בפרקים מ"ב—מ"ו שליט דמוי היצירה: „יצר“ חוזר כאן, בין מ"ב, ו ובין מ"ו, יא, שש עשרה פעמים. ומפני זה דחקה ועלתה המלה הזאת גם במ"ג, י—דומה לזה הוא הבטוי במ"ד, ח: „ואין צור כל ידעתי“. בזרות הבטוי הרגישו המבארים, ויש מתקנים „בלעדיו“, אבל באמת יש גם כאן אסוציאציה מלולית. כי גם הפעל „ידע“ חוזר במ"ח פעמים רבות מאד. „כל ידעתי“ במ"ד, ח נגזר כאסוציאציה חזרת מן „ובל ידעו“ שבפסוק הסמוך. ובמקבילה במ"ג, י מצינו: „למען תדעו ותאמינו לי“ וגו', ושם, יט: „הלווא תדעוהו“. ובהמשך במ"ד, יח—יט: „לא ידעו ולא יבינו... ולא דעת“ וגו'. ואחר־כך במ"ה, ג—ו: „למען תדע... ולא ידעתי... למען ידעו“ וגו'. גם בבטוי „תכבדני חית השדה“ במ"ג, כ יש זרות. כי לא מצינו לשון כבוד ביחס לבעלי חיים. ואין ספק, שהפעל הזה גרור מפסוק כג: „לא כבדתני“. מזויר ביותר הוא הבטוי במ"ה, יד: „ואליך ישתחוו, אליך יתפללו“. כי לא מצינו במקרא לשון תפלה אלא ביחס לאלהים. יש מתקנים „ואל אלהיך“. אבל קשה להבין כיצד נשתבש הבטוי. נראה, שהבטוי הוא אסוציאציה גרורה ממ"ד, יז: „וישתחו ויתפלל אליו“. יש פסיצה סגנונית ולא שבוש.

במ"ז, יד יש מעבר מלאכותי בין שני חלקי הפסוק, שאינם מתאימים זה לזה. בראש הפסוק מדובר על כליון קוסמי בבל באש, ולזה אין סוף הפסוק מתאים: „אין גחלת לחמם, אור לשבת נגדו“. הרקע של סוף הפסוק הוא דמוי שריפת העיר, שלא נזכר קודם כלל. יש מוחקים את סוף הפסוק. אבל באמת אנו מוצאים את צירופי המלים: אש, אור, חפם, שרף, גחלים במ"ד, טו—יט. ולא עוד אלא שבמ"ד, כ אנו מוצאים גם את הבטוי „ולא יציל את נפשו“, שיש לו מקבילה בפסוק שלנו. ברור, שהאסוציאציה המלולית גרמה למעבר המלאכותי מדמוי לדמוי. גם בנ, יא אנו מוצאים את הצירוף אש—אור.

במ"ח, ב נאמר על ישראל: „כי מעיר הקדש נקראו“. הצירוף „מעיר... נקראו“ הוא לא טבעי ויחיד במינו. אין ספק, שגרמה המלה „הנקראים“ בפסוק א. — במ"ח, ג—ה אנו מוצאים שמוש נמשך במלים „שמע“ ו„ידע“. אבל עד ז משמעות המלים רגילה: שמיעת וידיעת נבואת העתידות בשם ה'. במובן זה הנביא משחמש

² עיין שומר, JBL 1926, ע' 180—181; סקינר, ביאורו, ע' 43; פולץ, ביאורו, ע' 41.

בצירוף המלים האלה בכל מ'—מ"ה. אבל במ"ה, ח יש מעבר פתאומי למשמעות אחרת: "גם לא שמעת גם לא ידעת", במובן: לא שמעת בקולי ולא היתה בכ דעת. — "הוציאוהו" במ"ח, כ במובן "השמיעוהו" נגרר מן "צאו" שבראש הפסוק. "זרוע" במקרא משמשת סמל לגבורה. במובן זה משתמש גם יש"ב במלה בנ"א, ה ("זרועי עמים ישפטו") ולהלן בט ("לבשי עז זרוע ה'") ובכמה מקומות. אבל בסוף נ"א, ה: "ואל זרועי ייחלון" "זרוע" היא כאן סמל החסד והתקוה. זוהי קפיצה סגנונית. מעין זה גם במ', י—א. — הבטוי "וצדקתי לא תחת בנ"א, ו הוא דחוק. לקדמונים היו כאן, כנראה, גירסאות אחרות, ויש מן המבארים המחקנים על־פיהם: "לא תחדל" או "לא תאחר". אבל ברור, שיש כאן אסוציאציה חזרת בהשפעת "אל תחתו" שבפסוק הסמוך. — הבטוי "המחצבת רהב" בנ"א, ט מושרש באיוב כ"ו, יב—יג. ועל־פי זה יש מתקנים "המחצת רהב". אבל אין ספק ש"המחצבת... מחוללת" נמשך אחרי "חצבתם... תחוללכם" שבנ"א, א—ב. זוהי, כמובן, אסוציאציה של צלילים בלבד. — הבטוי "שתיים הנה קראתיך" בנ"א, יט אינו מתאים לענין, שהרי נמנו ארבעה: "השד והשבר והרעב והחרב". ויש לשער, שזוהי אסוציאציה גרורה ממ"ז, ט: "ותבאנה לך שתי אלה... שכל ואלמן".

בנ"ה, ז—ט יש מעבר מלאכותי מענין לענין. בפסוק ז ("יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבתיו") הדרך והמחשבה הם המעשים והמחשבות הרעים של הפושע. אבל בהמשך ("מחשבותי מחשבותיכם... דרכיכם דרכי") מוטעם לא נגוד למעשי פשע ומחשבות פשע אלא הנגוד בין דרכי אנוש ומחשבתו הקצרה בכלל ובין דרכי אלהים ומחשבתו העליונה. יש מוחקים פסוק ז. אבל דוקא הקפיצה הסגנונית מוכיחה, שהטקסט הוא נכון.³

ב. הפעולה המיסיונרית בין הגויים

חשיבות מיוחדת להבנת עמדתה של התקופה המקראית בשאלת הפצת דת ישראל בין הגויים (עיין למעלה, ע' 113 ואילך) יש לעובדה, שאין המקרא יודע מיסיה נבואית לגויים. יש משאלה ותשוקה לתשובת הגויים מן האלילות, ויש חזון על תשובתם. אבל אין שליחות נבואית אל הגויים להשיבם מן האלילות. מעולם לא נשלח נביא אל הגויים להוכיחם על עבודת אלילים או אף על שחיתות מוסרית. הנביאים נבאים על הגויים, אבל אינם נשלחים אליהם בשליחות דתית־מוסרית. אלישע (מל"ב ח', ז—טו) וירמיהו (יר' כ"ז, א—יא) נשלחו אל גויים רק בשליחות מדינית, ובענינים הנוגעים לישראל. רק יונה נשלח בשליחות מוסרית לנינוה. אבל אין זה אלא בספור פיוטי ולעיר אגדית. חוג פעולתם השליחית הריאלית של הנביאים היה רק בישראל. הדעה, שס' יונה תכליתו לעורר את ישראל לפעולה שליחית בין הגויים¹, אין לה שום יסוד. בס' יונה לא נפקד חטא האלילות אף במלה אחת, ודבר אין לספר עם מלחמה באלילות הגויית. שליחות יונה היא חד־פעמית ומיוחדת, והספור עליה לא בא לעורר שום תנועה, אלא לפתור פרובלמה מוסרית.² דברי חבקוק (ב', יח—כ) וירמיהו (י', א—טו) נגד

³ על השפעת הספרות המזמורית על סגנונו של ישעיהו השני עיין למעלה, כרך ב', ע' 717—718, 723—725.

¹ עיין פיק, Suffering, ע' 56.

² עיין למעלה, כרך ב', ע' 279—287.

האלימות הגויית נאמרו לישראל. ואפילו יד' י, יא אינו כולל פניה ישירה אל הגויים. פסוק ארמי זה מסמן את ראשית המלחמה באלימות הגויית. אבל לפי תכנון הוא כולל רק אזוהרה אסכטולוגית לגויים על אבדנה הקרוב של האלימות (השנה טו). אולם אף ירמיהו אינו מטיל על ישראל בשם האלהים את החובה להפיץ את דתם בין הגויים, וכל שכן שאינו אומר, שישראל נבחרו לכך מראש מקדם. דברי הפולמוס של יש"ב נגד האלימות נאמרו באוני ישראל. במ"ח, טז; ס"א, א הוא מזכיר את שליחותו. ושליחות זו היא רק לישראל. בשום מקום אין יש"ב מזכיר בפירוש, שנשלח לגויים להטיף נגד האלימות. „נבואות מיסיונריות“ אפשר למצוא אצל יש"ב רק עלידי הסברים מלאכותיים, נגד הפשט וההמשך³. הפניה „אפסי ארץ“ (מ"ה, כב) אינה אלא מליצה וחזון, וגם היא נאמרה רק באוני ישראל.

ואמנם אנו מוצאים, שתנועה של תעמולה דתית בין הגויים מופיעה רק אחרית התקופה הנבואית, בימי בית שני. צורתה של תנועה זו היא בכל אופן לא נבואית. יש „שליחים“, אבל לא שליחי אלהים, אלא שליחי עדות או מוסדות. הפולמוס הוא תיאולוגי ולא נבואי. הוא לובש צורה עממית או ספרותית. הוא מסתייע אחר כך בדברי חכמי יון. אבל אין זכר לדבר, שנביאים פעלו בין הגויים כשליחי אלהים. יוחנן וישו, המופיעים כשליחים, אינם פועלים בין הגויים. ישו אף מטעים בפירוש, שנשלח לישראל בלבד ולא לגויים (מתיא ט"ו, כד), ועל שליחו הוא מצוה, שלא ילכו אל הגויים ואל השומרונים אלא אל היהודים בלבד (שם י', ה-ו, כג). ואף פולוס, „שליח הגויים“, פועל תחלה רק בישראל, ורק כשהוא נואש מישראל הוא מתחיל בפעולה שליחית בין הגויים (מעשי השליחים י"ג, מו-מו; י"ח, ה-ו; כ"ח, יז-כח).

ולא זו בלבד, שהתעמולה המיסיונרית בין הגויים לא היתה נבואית, אלא שמעולם גם לא נטלה על עצמה את התפקיד האסכטולוגי להשיב את העמים מן האלימות. הנצרות הצליחה במשך הזמן להשיב עמים שלמים מן האלימות. והצלחה מאוחרת זו של המיסיה הנוצרית גורמת לכך, שהחוקרים נכשלים גם כאן בכלבול אנכרוניסטי של המציאות המאוחרת והאידיאולוגיה הקדומה. היהדות של בית שני שאפה לקרב אנשים מן הגויים ליהדות או לגייר אותם. אבל מעולם לא קותה, שתוכל עלידי תעמולה לבצע את האלימות, לגייר את העולם האלימי כולו או רובו. הפרושים סובבים „בים וביבשה, כדי לגייר איש אחד“ (מתיא כ"ג, טו) — זה במדה מסוימת אפיני לתנועת המיסיה. אמנם, בסוף בית שני היו הרבה גרים וחצאי-גרים. אבל בכל זאת היו אלה לגבי העמים האלימיים מיעוט בלתי נכר, יחידים. עמים שלמים לא נתגיירו. בכל תיאורי אחרית-הימים של ספרות בית שני עובדי האלילים קיימים בשעת הקץ, והם או נשפטים ואובדים או עוזבים את האלימות. החזון הבטיח בטול האלימות באחרית-הימים. אבל דבר זה נחשב לחלק מתכנית-הישועה האלהית, למפעל, שרק אלהים יוכל לבצע אותו. לגייר יהודים אפשר עלידי „מיסיה“, על ידי „עבודה בתוך הזמן“⁴. אבל להשיב לאלהים

³ עיין לינדבלום, Songs, ע' 54 ואילך. „נבואות מיסיונריות“ הן לפי לינדבלום: מ"ה, כ-כה; מ"ח, א-יא, יז-יט; נ"א, ד-ו, ז-ח; נ"ה, א-ה, ו-ז. אבל בשום נבואה מן הנבואות האלה לא הוטל באמת על מי שהוא להפיץ את דעת ה' בין הגויים.

⁴ פולן, ביאורו ליש"ב, ע' 74.

כל אפסי ארץ, להיות לאור גוים". "עד קצה הארץ" (יש' מ"ט, ו), לשים קץ לשלטון האלילות — זה לא יושג על ידי תעמולה. קץ האלילות יבוא רק במפעל-התגלות אסכולוגי. גם ראשוני השליחים הנוצרים לא האמינו, שיהיה בכוח להשיב עמים מן האלילות. הם מבשרים ל"בחירים", ל"מקוראים", ליחידים מן הגוים. פולוס עובר בכל הארצות ומטיף לגוים. הוא אף משיא על עצמו את יש' מ"ט, ו (מעשי השליחים י"ג, מז). אבל באמת הוא מאמין, שקץ העולם קרוב, שהעמים ישארו אליליים בשעות הקץ וישפטו ביום-הדין. הטפתו תציל איפוא רק יחידים. המציאות המאוחרת שונה היתה תכלית שנוי מן האידיאולוגיה הקדומה. על ישראל לא הוטלה איפוא שום "שליחות נבואית" להשיב את הגוים מן האלילות. המלחמה הריאלית באלילות אינה נתפסת כשליחות נבואית, ונושאי אינם נביאים. המלחמה נבעה מתוך צורך אפולוגטי. והיא השפיעה רק על יחידים, ומעולם לא נועדה מלחמה זו להשיב את הגוים מן האלילות. החזון על בטול האלילות דבר אין לו עם התנועה המיסיונרית הריאלית. התקוה לתשובת העמים מן האלילות היא אך ורק אסכולוגית, והיא תתגשם לא עלידי "מיסיה" אלא רק במפעל-גואל אלהי.

ג. ס' דברי-הימים השלם (ד"ה-עז'נח') ועבוד המקורות

הקשר בין ד"ה ובין עז' ונח'

למעלה ראינו, שבין עז' ונח' ובין ד"ה יש קשר פנימי ואורגני. ראינו שגקודת-התצפית של מחבר ד"ה, שמתוכה הוא סוקר את העבר, היא ההיסטוריה של זמנו. חשוב לו אותו העבר, שהיה לו המשך (במציאות ובחזון) גם אחרי החורבן; אותו העבר, שחזר ונאחז בהווה בימי זרובבל, עזרא ונחמיה (עיין למעלה, ע' 476 ואילך). אבל הקשר הוא לא רק אידיאולוגי-כללי. יש בין הספרים קשר ספרותי נכר. הדעה, שד"ה ועז' ונח' היו תחלה חבור אחד ושרק אחר כך נחלקו לשנים, הובעה בזמן אחד (בשנת 1834) על-ידי מוברים וצונץ (עיין גרץ, Geschichte, II, ח"ב, ע' 384) ונתקבלה על דעת רוב החוקרים. על הנימוקים עמדנו למעלה (ע' 157—159). דעה זו שולל סגל, תרביץ, תש"ג, ע' 84. אבל את הקטע המשותף שבסוף ד"ה ובראש עז' הוא יכול לתרץ רק בדוחק, והיינו: אין הוא יכול לפרנס את המלים "לכלות דבר ה' מפי ירמיה" (עז' א', א) הרמוזות בפירוש על הקטע הקודם בסוף ד"ה. בספרו מבוא המקרא, ח"ג, ע' 763, הוא נאלץ להניח הנחה דחוקה ביותר, שאחרי שהעתיקו את עז' א', א—ג והכפילום בסוף ד"ה (כדי לסיים את הספר בטובה) הוסיפו בד"ה את המלים "לכלות דבר ה' בפי ירמיהו", ואחר-כך חזרו להוסיף מלים אלה מר"ה בעז'. המלים הן בהמשך בד"ה בעצם כפל-דברים, ולכל היותר אפשר להבין, מפני מה לא מחקו אותן. אבל אין להבין, מה ראו להוסיף אותן. הפסוקים האלה מחוברים עם דה"ב ל"ו, כ גם על-ידי המוטיב של התמלכות פרס על העולם במקום בבל. ברור, שיש כאן המשך ראשוני.

סגל שולל גם את הראיה מן הסגנון (תרביץ, שם, ע' 82—83). הוא טוען, שהדמיון באוצר המלים ובצורות הדקדוקיות, שיש בין ד"ה ובין עז' ונח', מתבאר מתוך כך, שמחברי ספרים אלה השתמשו בסגנון המשותף של סופרי זמנם. על הדמיון הזה עיין דרייבר, מבוא, 502 ואילך, 513. אולם הראיה המכרעת היא באמת

לא מן הדמיון הכללי במלים וצורות אלא מן השתוף בצירופי־מלים מיוחדים, שהם סימני סיגנון אישי בהחלט. למשל:

עז ג', י—ג:

ויעמידו הכהנים מלבשים בחצרות
והלויים במצלתים להלל את ה' על ידי
דוד מלך ישראל ויענו בהלל ובהודת
לה' כי טוב כי לעולם חסדו... בהלל
לה'... בשמחת להרים קול... והקול
נשמע...

דח"ב ה', יב—ג:

והלויים... מלבשים... במצלתים... עמ'
דים... כהנים... בחצרות... להשמיע
קול... להלל ולהדות לה' וכהרים קול...
ובכלי השיר ובהלל לה' כי טוב כי
לעולם חסדו.

נח' י"ב, לו:

בכלי שיר דוד.

דח"א ט"ו, טז:

להעמיד... משמיעים להרים בקול
לשמחה.

דח"ב ז', ג—ו:

והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו...
והכהנים עמדים והלויים בכלי שיר וז'
אשר עשה דוד המלך להדות לה'
כי לעולם חסדו בהלל דוד בידם
והכהנים מחצצרים.

שם כ"ג, יח:

בשמחה ובשיר על ידי דוד.

שם כ"ט, כז:

ועל ידי כלי דוד מלך ישראל... להלל
לה'... עד לשמחה.

נח' י"ב, כד—כה:

ואחיהם לנגדם... משמר לעמת משמר...
שמרים שוערים... באספי השוערים.

דח"א כ"ו, יב—טז:

השוערים... לעמת אחיהם... בית האס-
פים... משמר לעמת משמר.

נח' י"ב, כד:

להלל... במצות דוד איש האלהים.

דח"ב ח', יד:

להלל... מצות דוד איש האלהים.

שם, לו:

דוד איש האלהים.

עז ג', ח—ט:

הלויים מבן עשרים שנה ומעלה לנצח

דח"א כ"ג, ד, כד:

הלויים מבן שלשים שנה ומעלה... לנצח

על מלאכת בית ה'... עשה המלאכה
לעבדת בית ה' מבן עשרים שנה ומעלה.

על מלאכת בית ה'... לנצח על עשה
המלאכה בבית האלהים.

דח"ב ח', יד—טו:
לדבר יום ביומו... מצות המלך על...
לכל דבר¹.

נח' י"א, כג—כד:
במצות המלך עליהם... דבר יום ביומו...
ליד המלך לכל דבר.

גם שאר טענותיו של סגל אינן מכריעות.

אמת, שבעו' ונח' אין אותו העבוד היסודי של המקורות, שאנו מוצאים בד"ה. אבל הרי המקורות של עו' ונח' היו יצירות תקופתו של בעל ד"ה ולא היו טעונים עבוד יסודי כמקורות העתיקים. בעו' ונח' אין ספורי נסים. אבל הטעם הוא, שמחבר עו' ונח' לא מצא ספורי נסים במקורותיו, כי התקופה לא היתה תקופה של נסים. אמת, שבעל ד"ה מפאר במספרים מופלגים של עושר, אנשי צבא וכו' את העבר ואינו מפליג במספרים בעו' ונח'. וכן הוא מפאר את בית דוד בד"ה, אבל לא בעו' ונח'. אולם הטעם הוא, שאין לו ענין להסתיר את דלות המציאות של זמנו. האידיל של ראשון לבית שני הוא מביע את צפייתו המשיחית. שבתאיור ההבדל שבין בית ראשון לבית שני הוא מביע את צפייתו המשיחית.

לא נכונה היא הטענה, שהמשוררים בעו' ונח' הם רק בני אסף. אמנם, בעו' ג', י מופיעים רק בני אסף. אבל כך גם בדה"ב ל"ה, טו. ואילו בנח' י"א, יז נמנה גם עבדא בן ידותון. וכן נראה, שבקבוקיה (שם, יז; י"ב, כה) אינו מבני אסף. מתניה, בקבוקיה, עבדא (עבדיה) הם איפוא ראשי שלש משפחות משוררים. גם בנח' י"ב, לה רק זכריה מיוחס על אסף, ואילו המשוררים שם, לו, מב הם בני משפחות אחרות. וכן נאמר שם, מו על אסף רק, שהוא ראש המשוררים (עיין דה"א ט"ו, ה, ז). וכן גם שם י"א, יז על מתניה בן אסף. וגם זה לא נכון, שבעו' ונח' לא נכללו בשום מקום השוערים בלויים, בנגוד לד"ה. עיין עו' ז', ג, לעומת כד; ט', א; י', ה לעומת י', כג—כד; נח' י', א, י—יד, לה, לח—מ לעומת כט וסוף מ; י"ג, י לעומת ה. ועיין עו' י', טז, יח; נח' י"א, ג, כ; י"ב, א, כב—כד; י"ג, כט, ל.

¹ לשאלה הסגנונית עיין קפלר וד, Ezra-Narrative. קפלרוד בוחן את "ספור עזרא" (עו' ז—י; נח' ח') בעיקר בחינה לשונית ביחוד בהשוואה עם ד"ה ושאר הספרים "המאוחרים". הוא בא לידי מסקנה, שאין שום הבדל לשוני בין חלקי ספור עזרא הכתובים בגוף ראשון ובין הכתובים בגוף שלישי. ולא עוד אלא שלשון הספור היא לשון ד"ה או, כמו שהוא אומר, "חוגי ד"ה" (ע' 95 ואילך). אלא שהביסוס של קפלרוד הוא די מפקפק. הוא משהו מלים או צירופי-מלים קבועים וצורות דקדוקיות, אבל אינו בוחן את צירופי-המלים האישיים המיוחדים. גם יסוד הסטטיסטיקה שלו מפקפק. הוא חושב ל"מאוחרים" את ש"א כ"ה, ס' איוב, ס' יונה ועוד (עיין למשל, ע' 48), ווהי הנחה לא נכונה. ואף זו שאלה היא, אם השיטה הסטטיסטית יכולה בכלל לפתור שאלות כאלה. מתוך בחינת המלים קפלרוד בא, למשל, לידי מסקנה, שעו' ח', טו—כ אין בו שום "סימן של מקוריות" (ע' 51). ובאמת הרי זהו ספורו המופלא של עזרא, שלא מצא במחנה שלו לויים ושהוא השתדל ומצא בחסד אלהים מספר לויים. נזכרו כאן הנתיבים, שד"ה אינו מספר עליהם כלום. אבל לקפלרוד אין כאן שום סימן של ספור מקורי. נמצא בוחן ובודק את העצים, אבל אינו רואה את היער.

הבדלים בין ד"ה ובין עז' ונח'.

נאמנות למקורות

ועם זה אין להתעלם מן ההבדלים שבין ד"ה ובין עז' ונח'. אלא שהבדלים אלה אינם מוכיחים, שמחבריהם שונים. אדרבה ההכרה, שמחבר אחד להם, מסייעת לנו לעמוד על המטבע המיוחד של עז' ונח' לעומת ד"ה, לקבוע את קריהעבוד של החומר בעז' ונח', להבחין בין השאוב מן המקורות ובין תרומת המחבר לעצוב המקורות.

ההשוואה עם ד"ה מראה, שבעז' ונח' לא שנה המחבר הרבה ממטבע מקורותיו ולא הכניס בהם את האידיאות שלו, כמו שעשה בד"ה.

בד"ה יש מספר עצום של לויים. בעז' ב', מ—מא; ח', יח—יט; נח' ז', מג—מה; י"א, יח הם מעטים מאד. ד"ה אינו יודע את החלוקה ל"לויים, משוררים ושוערים". בעז' ונח' היא מצויה, והטעם: מפני שמצא אותה במקורותיו. בד"ה הכהנים והלויים חלוקים למשמרות מימות דוד. בספורי עז' ונח' אין חלוקה למשמרות. היא נזכרת רק בעז' ג', יח; י"ב, ט. כד—כה— בפסוקים מעבודו של המחבר. אבל לתוך הספורים והתעודות לא הכניס משמרות. בנס הוא שמר גם על הידיעה ההיסטורית, שנחמיה קבע את המשמרות (נח' י"ג, ל). ד"ה אינו מזכיר נתינים. הללו נזכרו רק בדה"א ט', ב—ברסיס מחומר עז' ונח' (עיין נח' י"א, ג). עבדי שלמה לא נזכרו כלל. בעז' ונח' שתי חטיבות אלה מופיעות. על הבאת תרומה ומעשר ללשכות מסופר בדה"ב ל"א, ד—יט. בנח' י"ב, מז מסופר, שאת המניות נתנו מימי זרובבל. אבל בספורים עצמם זה לא נזכר עד ימי הכנסת הגדולה (נח' י' ואילך).

ד"ה אינו מזכיר כלל את חטא נישואי התערובת. החטא הזה לא נזכר גם בספור זרובבל. אבל בעז' ט'—נח' י"ג הוא תופס מקום חשוב. בזה משתקפת בהכרח עדות של מקור. בד"ה לא נזכרה בשום מקום קריאת התורה בטקס של חג. קריאה כזו לא נזכרה גם בעז' א'—נח' ז'. בנח' ד'—י"ג היא נזכרת כמה פעמים. גם זוהי בהכרח עדות של מקור. השומרונים לא נזכרו ולא נרמזו אף במלה אחת בד"ה. (עיין למעלה, ע' 475—476). בעז' ונח' הם תופסים מקום חשוב. גם זוהי בהכרח עדות של מקור.

אין ספור על הפילוג השומרוני

אולם יש להזהר מפני הטעות הפטלית, שבעז' ונח' יש ספור על הפילוג השומרוני. טעות זו הביאה כמה חוקרים להנחה, שבספורים על השומרונים יש לא עדות נאמנה אלא ספורים דמיוניים מגמתיים או סטיות מגמתיות מן האמת. יש סבורים, שהפילוג השומרוני הוא אף ענינו המרכזי של המחבר. ויש סבורים, שענינו של המחבר בפילוג השומרוני הניעו להקדים את הפילוג לימי זרובבל או לימי כורש. אבל האמת היא, שאין בעז' ונח' (וכל שכן בד"ה) שום ספור על הפילוג השומרוני. יש בעז' ונח' ספורים על השומרונים, אבל אין שום ספור על הכת השומרונית. כת זו כפי שאנו מכירים אותה מן הספרות המאוחרת היא מעבר לאפקן של המחבר: עדיין אין הוא מכיר אותה כלל. הכת השומרונית נתהוותה עם התהוות הפולחן המיוחד בהר גריזים ועם שלילת בחירת ירושלים. התהוותה קשורה גם בטענה, שהשומרונים הם בני יוסף. היהודים דוחים

את שתי הטענות. אולם לכל זה אין שום זכר בעז' ונח'. השומרונים הם כאן בני זכר, ואת זה הם עצמם מטעימים (עז' ד', ב, ה—). בשום מקום אין הם מיוחסים את עצמם על יוסף, ואין זכר לדחיית הטענה. וכן אין שום זכר לפולחן בהר גריזים. מקומם של השומרונים היא שומרון. שכם לא נזכרה כלל. השומרונים אינם כופרים בירושלים. אדרבה, הם להוטים אחרי ירושלים גם בימי זרובבל גם בימי נחמיה. איתכן, שסופר, שבקש להמציא מתוך כונה פולמוסית אגדה נגד השומרונים או אגדה המקדימה את הפילוג השומרוני, היה מתעלם לגמרי ובהחלט מעצם מהותו של הפילוג? על ראשית הפילוג השומרוני מספר פלביוס, קדמונית יא, ז', ב; ח', ב, ד. לפי ספור זה נבנה המקדש בהר גריזים בימי אלכסנדר מוקדון בעטיו של כהן ירושלמי, שנפסל מן המזבח. מפני שנשא אשה נכריה. ואחת היא, אם הספור הוא היסטורי או אגדי—ממנו נמצאנו למדים באיזה נוסח ספרו היהודים על ראשית הפילוג השומרוני. ספור כזה או מעין זה אפשר היה להקדים לימי זרובבל. בנח' י"ג, כח מסופר על כהן, שגורש מירושלים על שנשא אשה נכריה. אבל אין רמז, שלמעשה זה היו אילו תוצאות. (ואין ספק, שדבר אין למסופר בנח' עם ספורו של פלביוס). בעז' ונח' מסופר איפוא רק על תולדות השומרונים של פני הפילוג, אבל לא על הפילוג עצמו. ולפיכך אין שום יסוד להניח, שהמחבר המציא ספור סימני מתוך מגמה וערבב מוקדם ומאוחר.

סימני מהימנות. אין סכמטיות

כמו כן אין בספורי עז' ונח' שום סימן של סכמטיות או של נסיון להשוות אותם באפים לספורי ד"ה. יש כאן יסוד חדש: הכל נעשה בפקודת המלכים האלילים — העליה הראשונה, בנין הבית, עליית עזרא, בנין החומה. לא היה ענין למחבר לבדות דבר כזה. בד"ה הכהנים הם עמוד הבנין. לא כן בעז' ונח'. אחרי יהושע בן יהוצדק בא שקע. בימי עזרא ונחמיה יש נגיד בין הכהנים הגדולים ובין החרדים לדבר ה'. בית דוד יורד מעל הבימה אחרי זרובבל. אין המחבר מסוה את הירידה הזאת. אחר כך מופיעה דמות חדשה לגמרי: עזרא הסופר, חכם התורה, הפועל כמנהיג. הוא כהן, אבל אינו ממלא תפקיד כהני במקדש. אין שום דוגמא לדמות כזאת בד"ה.

מלבד זה אין בכל מטבע עז' ונח' שום סימן לדמיוניות, להיסטוריה עשויה לתפארת, לתוספת-נוי מתוך מגמה — מה שמצינו בשפע בד"ה.

האופי הריאליסטי של ספורי עז' ונח'

ספורי עז' ונח' טרועים במטבע של היסטוריה ריאליסטית ביותר. אין בהם שום מעשי נסים. אין כאן אפילו ספור על ירידת אש מן השמים על המזבח, מעין המסופר בדה"א כ"א, כו; דה"ב ז', א². היסוד הנסי האחד שבספור הוא, ששיבת ציון בימי כורש נתפסת כהתקיימות נבואת שבעים השנה של ירמיהו. מנביאי הזמן נזכרו רק חגי וזכריה (עז' ה', א—ב; ו', יד). ואף הם רק

² המאוחרים השלימו במקצת את החסר, עיין חשמ"ב א', יח—כג.

כמעוררים לבנין הבית, אבל לא כנביאי עתידות, שדבריהם נתקיימו³. בד"ה נביאים מופיעים בכל דור, בעו' נח' הנבואה שוקעת.

אין שום נסיון לפאר את המאורעות בתוספות אגדיות. מה שהחוקרים מוצאים כאן בכוון זה אינו אלא פרי דמיונם. המציאות משתקפת בספורים אלה בכל דלותה, בלי פרכוס. הטענה, שבעל ד"ה בקש לתאר את חזונות י"ש"ב או י"ש"ב ויחזק אל כמציאות⁴, היא אפניית ביותר לשיטות החוקרים. הנביאים האלה נבאים לקבוץ כל הגלויות, לעליה נפלאה ביד רמה לעיני כל הגויים, לתקומה שלמה ומפוארת של ישראל. בספורים שלנו אין אף זכר לכל זה. י"ש"ב נבא, שכורש יבנה את העיר ואת ההיכל (יש' מ"ד, כח; מ"ה, יג). לפי עו' א', ב—ג כורש אינו מזכיר בהכרח את בנין העיר כלל, ולפי ד'—ו' לא נבנה אף הבית בימיו⁵. המחבר מזכיר רק את נבואת ירמיהו. ואף מנבואת ירמיהו נחקקים רק דבר אחד: נגמרה תקופת השממון של הארץ, כמו שברור מן ההסבר שלו לנבואת שבעים השנה על-פי יק' כ"ו, לד, מג. על גאולה ועל נבואות גאולה אין הוא רומז כלל.

לדורות המאוחרים נראו המאורעות האלה באור אחר. עזרא החיצוני ד', מז, מט—ג, נג, סג מספר, שדריש הרשה לבנות את העיר, שחרר את היהודים ממס, נתן להם את השלטון בארץ ועוד ועוד (עיין להלן בקטע על עו"ח). פל ביוס מרחיב עוד יותר. עם שיבת ציון השיגו היהודים את אשרם מימי קדם (קדמוניות יא, א', א; ד', ז). כורש נתן ליהודים בארץ אותן הזכויות, שהיו לאבותיהם (שם יא, א', ג). כורש דריוש הרשו לבנות את העיר (יא, א', ג; ג', ז—ח). דריוש שחרר את היהודים ממס, צוה על האדומים, השומרונים והסורים להשיב ליהודים את המקומות, שלקחו מהם (יא, ג', ח). עם שיבת ציון נעשתה יהודה מדינה (פוליטיה) עצמאית.

³ ענין זה מוסיף פל ביוס, קדמוניות יא, ד', ה, ז, המספר, שחגי וזכריה נבאו, שהפרסים לא יעשו רעה ליהודים.

⁴ עיין הל' שר, תרגום גרמני לעו' נח', ע' 494, 502—503; פפייפר, מבוא, ע' 821—822; בסן, ביאורו לעו' נח', ע' 56; ועיין דוהם, ביאורו לישעיה, ע' 312 (ליש' מ"ד, כח); ברתולט, ביאורו לעו' נח', ע' 1; רודולף, ביאורו לעו' נח', ע' 3. מעין טענה זו טענו כבר ורן וקוסטרס, עיין על תהפוכותיו של ורן: קינן, Abhandlungen, ע' 216, ונגד קוסטרס: זלין, Studien, II, ע' 10 ואילך; ימפל, Wiederherstellung, ע' 62.

⁵ ברתולט ורודולף, שם, למדים מעו' א', ב, שהמחבר חושב את כורש למאמין בה, וזה על יסוד יש' מ"א, כה; מ"ד, כח; מ"ה, א ואילך. אולם כבר הוכר, שהסגנון הזה הוא באמת סגנונם של מלכי פרס, ואין בו בטוי אמתי לאמונה מונותאיסטית (עיין הודאת רודולף, שם, 220). ברם, גם דריוש וארתחששתא מדברים כמונותאיסטים: עו' ו', י—ב; ז', כג, ועליהם הרי לא נבא י"ש"ב כלום. כמונותאיסטים מדברים גם נבוכדנצר ודריוש המדי בדנ' ב—ד', ו'. וכן עובדיאלילים אחרים במקרא. — גם בעו' א', ד, מוצאים החוקרים זכר להשפעת יש"ב ויחזקאל. נביאים אלה מתארים את הגאולה בצבעי יציאת מצרים. ולפיכך מספר המחבר, שהגויים תמכו בכספם בשבי ציון, מעין המסופר בשמ' ג', כב; י"א, ב; י"ב, לה. אם מסופר בעו' א' באמת על תמיכת הגויים בשבי ציון, עוד מוטל בספק (עיין למעלה, ע' 165). אבל בכל אופן הרי לא יצויר, שהמחבר האמין, שעלידי הוספת פרט קטן זה הוא מתאר את שיבת ציון ב, צבעים" של יציאת מצרים ומאמת את הנבואות. ובעצם אפילו בפרט קטן זה אין שום דמיון. כאן העולים מקבלים נדבות, ושם מנצלים את מצרים על-ידי תחבולה ויוצאים, "ברכוש גדול". מחבר עו' א' אינו מספר אפילו במליצה כללית על "רכוש גדול".

שחוקתה היתה אריסטוקרטית-אוליגרכית. הוא רואה את המדינה הזאת כהמשך מלכות שאול ודוד ושאר המלכים (יא, ד', ח). לכל הדברים האלה אין בעז' ונח' שום זכר. עז'ח (ד', ס — ג, ה', ג) ופלביוס (יא, ג', ט) מספרים, שלפני עליית זרובבל עשו היהודים משהתגבשה שבעת ימים ושהעולים עלו בשיד ובתפים ובמצלותים. כאן יש זהירות של ציורי יש"ב. בעז' אין אף זהירות. זה העליה קטנה ודלה. ל"מדינה" אין שלטון עצמאי. הגבולות צרים. יושבי הארץ הנכרים צוררים את העולים ומתנכלים להם. השליטים הפרסיים המקומיים מכבידים ידם עליהם. מתעכב בנין הבית. העיר הרוסה עד ימי נחמיה. היהודים הם עבדים על אדמת אבותיהם. אין שום טיח של נוי על המציאות האפורה.

זאת אומרת, שבין ד"ה לעז' ונח' יש הבדל כללי ויסודי זה, שבד"ה יש עבוד חומר המקורות מתוך מגמות קבועות וברורות, ואילו בעז' ונח' אין שום מגמה — אף לא המגמה ליצירת הרמוניה עם ד"ה. לזה מתאים יחוד האופי הספרותי של עז' ונח' לעומת ד"ה: רק בעז' יש תעודות וספור בלועזית (בארמית, לשון חצי המלכות הפרסית המערבית), רק בעז' ונח' אנו מוצאים קטעים בצורת יומנים, רק בנח' א', א שמר המחבר על כותרת של ספר, שהשתמש בו בחבורו.

ד. הספור על העליה בימי כורש

בין עז' א' — ו' לחגי וזכ'

מימות ש'דר וקוסטרוס הרבחה הבקורת להביא ראיות נגד אמתות הספור על העליה בימי כורש ועל ייסוד הבית בימי כורש. בססו את שליטת הספור על נתוח ס' עז' ונח' וביחוד על ההשוואה עם נבואות חגי וזכ'. את הטענות האלה הפריכו בשעתם הונאקר, שטדה, ולהויזן, מייאר, זלין, ימפל ואחרים. ועם זה אין להכחיש, שהבקורת ההיא עמדה על תופעה מופלאה אמתית: על העובדה שבין עז' א' — ו' ובין ס' חגי וזכ' יש קרע עמוק.

עובדה היא, שחגי וזכ' אינם מזכירים כלל את העליה בימי כורש. העובדה הזאת היא כל כך כבדת-משקל, שהונאקר ובעקבותיו זלין נסו לסלק אותה ולהוכיח, שבחגי וזכ' יש "רמזים" לעליה זו. אולם את ה"רמזים" מצאו על-ידי מדרשים דחוקים, שאינם כלום. פרטים שונים אפשר להסביר. אם הנביאים אינם מזכירים את ייסוד הבית בימי ששבצר, אפשר להסביר זאת על-ידי כך, שבמשך הזמן נשתקע היסוד ההוא, וכל הפעולה היתה כלא היתה. אולם מפני מה אין הם מזכירים את שיבת ציון כלל? בענין זה הקרע בינם ובין עז' א' — ו' ברור.

לפי עז' א' — ו' מלכות כורש היא מפנה: היא ראשית תקופה חדשה בתולדות ישראל. שבעים שנות השממה, שגזרו על הארץ, נסתיימו. מפני זה בא הקץ על מלכות בבל, והממלכה נתנה לכורש. ואז העיר ה' את רוח כורש להרשות את שיבת ציון ואת בנין הבית. שיבת ציון היא מפעל אלהים, חסד אלהים. דריוש רק ממשיך את מעשה כורש. דריוש מרשה לבנות את הבית, מפני שמצא את פקודת כורש בבית גנזיו. עם בנין הבית וחונכתו מתמלא היעוד, שהאל הטיל על כורש. אפשר לומר, שפני הספור הן אל העבר, אל נקודת-המפנה ההיסטורית. הוא מספר איך יצאה אל הפועל במסכות הזמן עצת האלהים לתת את המלכות לכורש ולהושיב את יהודה ולבנות את המקדש בירושלים על-ידו. לא כן חגי וזכ'. הם אינם רומזים על

שום מפנה בעבר. הם אינם רואים את בנין הבית כבצוע עצת אלהים, שהתחילה להתגשם בזמן מסויים מלפני כן. אין הוא המשך לחסד אלהים, שנתגשם כבר קצתו בשיבת ציון, שנתרחשה עם התחלפות המלכויות. בנבואה משנת שנים לדריוש זכריה מדבר על שבעים שנות הזעם כעל תקופה נמשכת, שלא חל בה הפסק עד אז (זכ' א', יב). עם התמלכות כורש לא חל איפוא כאילו שום מפנה. זהו ההפך הגמור מהשקפת המספר שלנו. את הנגוד המפורש הזה אין לסלק עלידי מדרשי „רמזים“. לזה מתאים הדבר, שנבואות חגי זכ' מופנות כולן כלפי ההווה והעתיד. פועלת ככולן צפיה משיחית נלהבה.

מציאות אחרת או הערכה אחרת?

אולם שאלה היא, מה יש להסיק מן הנגוד ההוא. קוסטרס וההולכים בעקבותיו טוענים, שהנבואות מעידות על מציאות היסטורית שונה מזו של הספור בעז' א'—ו'. וזהו טעותם. ההבדל הוא לא הבדל של מציאות אלא הבדל של הערכת מציאות אחת, הבדל של גישה. גישתו של המספר היא ביסודה היסטורית, גישתם של חגי וזכריה היא אסכטולוגית.

שחלא אף אם נניח, שלא היתה שיבת ציון בימי כורש, הרי היה מפנה היסטורי בכל זאת, גם בתולדות העולם גם בתולדות ישראל. המפנה הוא עובדה, שאין להכחישה. היה מפנה, אף אם נקבל את דעתו המשונה של טורי, שגלות בבל לא היתה כלל, ואינה אלא המצאה של בעל ד"ה. בשנת 539 בא הקץ על מלכות בבל, שהחריבה את ירושלים ושרפה את המקדש. זה היה ידוע לחגי וזכריה. ולא עוד אלא שחגי (א', א—יב) וגם זכריה (ח', ט—י) מוכיחים את העם על שאינו בונה את הבית. והנחת התוכחה הזאת הלא היא, שיש רשיון מאת המלך לבנות. מתי ניתן הרשיון הזה? ברור, שהוא ניתן רק אחרי חורבן בבל ומאת מלך פרס. והרשיון הזה הלא היה כשהוא לעצמו משהו חדש, מפנה. הרשיון ביטל את גזרת החורבן והורגש בלי ספק בגולה ובארץ כחסד אלהים וכחסד המלך. אולם בחגי זכ' לא נזכר המפנה הזה. בטול גזרת נבוכדנצר כאילו לא היה. אין זכר לחסד מלכות פרס. גם על דריוש, שבימיו נבנה הבית, אין מלה אחת לטובה לא בחגי ולא בזכ'. ברור, שבזה מתבטאה הערכה מסוימת של המציאות. מחבר עז' ונח' רוצה לספר על סוף תקופת החורבן, על ראשית תקומת עם ישראל של ימי בית שני, והוא מספר בנאמנות, שהתקומה התחילה עם התמלכות כורש, שבימיו היתה העליה, ונמשכה בימי דריוש ואתחששתא, שבימיהם נבנו הבית והעיר. גם לספורו יש רקע משיחי. בד"ה עז' נח' הוא מעביר לעינינו שלוש תקופות: תקופת חסד המלכות, היעוד הנצחי לישראל ולבית דוד, תקופת השקיעה והחורבן, ראשית המפנה לשיבת החסד. אות למפנה הוא רואה בחסדי מלכי פרס. הזמן הוא עדיין זמן של „עבדות“. אבל חסד המלכים מבשר את שיבת חסד האלהים. את צפייתו המשיחית המחבר מביע בספורים היסטוריים. מימי דוד עד ימי נחמיה. ולפיכך הוא מספר בפרוטרוט על חסדי מלכי פרס. לא כן חגי וזכריה. ענינם הוא לא היסטורי אלא משיחי בלבד. ולגבי הצפיה המשיחית שלהם אין לחסדי מלכי פרס ערך. יחסם אל פרס דומה ליחסו של ישעיהו השני אל פרס אחרי 539: פרס היא יורשת בבל, למרות כל ההבדל שביניהן (עיין למעלה, ע' 104 ואלילך). הם מצפים למפלת פרס ולתקומת מלכות בית דוד (עיין למעלה, ע' 216).

224, 232 ואילך). ההישגים, שהושגו בחסד מלכי פרס, אינם מתאימים ביותר לרקע המשיחי הזה של נבואתם. מפני זה הם אינם מזכירים לא את שיבת ציון ולא את הרשיון לבנות את הבית.

אולם כשם שאין ללמוד מאי-הזכרת הרשיון לבנין הבית, שרשיון כזה לא היה, כך אין ללמוד מאי-הזכרת שיבת ציון, ששיבת ציון לא היתה. נגד קוסטריס כבר טענו הונאקר וולין, ששנים מראשי העם בימי חגי וזכריה עלו מבבל בלי כל ספק: זרובבל ויהושע. זרובבל הוא מבית יהויכין, שהלך בגולה עם משפחתו. וגם שמו מעיד עליו, שגולד בבבל. יהושע הוא בן יהוצדק הכהן, שהלך בגולה אחרי חורבן העיר (דה"א ה', מא). חגי (א', א—יב) כולל את זרובבל ואת יהושע בתוכחתו לעם על דחיית בנין הבית. הם מן העם, שנענש על רשלנותו בבצורת ובלקוויבול זה שנים אחדות (שם, י—יא; ב', טו—טז). זאת אומרת, שעלייתם חלה כמה שנים לפני מלכות דריוש. היתכן להניח, שרק שני אנשים אלה עלו? עליית הכהן הגדול מעידה על הכוונה לבנות את הבית ולהשיב את הפולחן על מקומו. היא קשורה איפוא ברשיון המלך לבנין הבית, שנתן לפני דריוש. מתי חלו מתן הרשיון והעליה? על יסוד מה שאנו יודעים על כורש אין יסוד לפקפק, שהוא נתן את הרשיון לבנין הבית. מפני זה הדעת נותנת, שעליית זרובבל ויהושע היתה בימי כורש.

המספר לא שאב כלום מחגי וזכ'

מתוך השוואת עז' ונח' עם חגי וזכ' ומתוך בירור הקרע היסודי שביניהם יש להסיק עוד מסקנה חשובה ביותר, והיינו, שמחבר עז' ונח' לא שאב שום ידיעה מחגי וזכ'.

הדעה המקובלת היא, שהמחבר לא היו לו מקורות אחרים חוץ מן התעודות הארמיות (עז' ד, ח—כג; ה', ג—ו, טו) ומס' חגי וזכ'. ממקורות אלה שאב, כמה דברים סלף מתוך מגמה או מתוך לקוי הבנה, ומה שלא שאב מהם הוסיף מדמינו. יש סבורים, שלא היו לו מקורות כלל חוץ מחגי וזכ'. אבל מה שהמחבר מספר אינו חופף את חגי וזכ' לא בכללו ולא ברוב המכריע של הפרטים. וגם אין להניח, שאת ידיעותיו שאב עוד רק מן התעודות הארמיות נוסף על חגי וזכ'.

חגי וזכ' מוכיחים את העם על דחיית בנין הבית, ואין הם מזכירים כלל, שהיו אויבים מפריעים ומעכבים. דבר זה אינו מוכיח, שלא היו אויבים כאלה בראשית העליה. הנביאים רוצים לנער את העם ולהוציאו מתוך מצב האדישות, ולשם זה אין הם צריכים לדבר על הנסיונות הראשונים (עיין למעלה, ע' 216 ואילך). בכל אופן הם אינם מזכירים הפרעת אויבים בפירוש. מתוך דבריהם אפשר ללמוד, שאשם רק העם. על אשמתו נענש העם זה שנים אחדות בבצורת ובפגעים אחרים. והנה גשאלת השאלה: מה הניע את מחבר עז' ונח' להמציא את הספור על הפרעת האויבים בימי זרובבל ולהעלים לגמרי את אשמת העם? שהרי ברור, שהעצוב האידיאולוגי הזה של המאורעות הוא ההפך הגמור מן העצוב של חגי וזכ'. לפי ספורו לא היה שום חטא בעם. ובהתאם לזה אין הוא מזכיר שום בצורת ופגעים. והלא הספור לפי הסברם של חגי וזכ' מתאים מאד לשיטתו של המספר, כפי שהוא מבטא אותה בר"ה, שמד-דין מדוקדקת פועלת בעולם. ואילו את הכשלון של זרובבל בבנין הבית בימי כורש תוא משאיר בלי כל הסבר! אילו שאב מחגי וזכ', היה מספר, שהעולים

אמנם יסדו את הבית, אבל אחר־כך ישבו איש בעירו והזניחו את הבנין. אז שלח בהם ה' את הבצרות, ואחר כך העיד בהם על ידי חגי וזכ', והעם נשמע והשלים את הבנין. בזה היה מסביר גם את המפנה בימי דריוש, שגם לו אין הוא נותן כל הסבר. אין להנחית, ששנה את הספור כדי לפאר את העולים הראשונים¹. הרי הוא מספר על „מעל הגולה“ (עז' ט—י) ועל חטאי הכהנים הגדולים (נח' י"ג, ד—ט, כח—כט). וכוף סוף עוכב הבנין הריחו רק אפיזודה המסתיימת בסיום טוב. ההסבר היחידי הוא רק זה: את הספור על הפרעת האויבים מצא במקורותיו, ואילו את ספרי חגי וזכ' הוא לא הכיר או לא שאב מהם.

ואמנם, על כל ידיעה, שהמספר כאילו שאב מחגי וזכ', יש להוסיף, שסלף או לא הבין אותה.

הוא מצא כתוב בחגי וזכ', שזרובבל ויחזקע יסדו את הבית בשנת שתיים לדריוש. על יסוד זה ספר, שהם יסדו את הבית בשנה השנית לבואם בימי כורש. והלא לימי כורש היה לו „גבור“: ששבצר, „הנשיא ליהודה“ (עז' א', ח). אותו יכול היה לעשות גבור ה„רומן“ של עז' ג', ב—ד', ג. ואמנם, הוא לא נמנע מלספר, ששבצר יסד את הבית בימי כורש (ה', טו). אבל אין הוא רומז, ששבצר הוא זרובבל.

הוא מצא כתוב בחגי (ב', יח), שהבית נוסד בימי דריוש בעשרים וארבעה לתשיעי. ועל יסוד זה ספר, שנוסד בימי כורש בחודש השני.

הוא מצא כתוב בחגי (ב', א—ג), שעוד לפני ייסוד הבית היו זקני הדור נדים לדלותו. ועל יסוד זה ספר (עז' ג', ח—יג), שבשעת חגיגת ייסוד הבית בכו זקני הדור בקול גדול בשעה שכל העם הריע בשמחה (עיין למעלה, ע' 193).

הוא מצא בחגי ב', יד את המלים „ואשר יקרבו שם טמא“, והוא קרא בטעות „יקריבו“, ועל יסוד זה ספר, שהעולים בנו מזבח² — שלפי ספורו הוא קודש וכל אשר יקריבו שם קודש!

ועם זה נזהר המספר, שלא להביא חס ושלום שום דבר, שכתוב באמת בחגי זכ' ושלא צריך להפוך אותו כדי „למצוא“ אותו שם. בחגי ב', יח נזכר התאריך של ייסוד הבית בימי דריוש. ואת התאריך הזה לא הביא. הוא אינו מספר, שחגי נבא כבוד וגדולה לבית, אף על פי שהבית עומד במרכז ספורו. הוא אינו מספר, שאחרי בנין הבית נתברך יבול האדמה, כנבואת חגי וזכ'. בס' חגי זרובבל הוא „פחת יהודה“ (א', א; יד; ב', ב, כא). המספר אינו מכנה אותו בפירוש בתואר זה. לפי חגי א', ח בנו את הבית מעצי ההר שבסביבות ירושלים. את זה אין המספר מספר. תחת זה הוא מספר, שבימי כורש, בשעת הנסיון, שלא הצליח, הזמינו ארזים מן הלבנון (עז' ג', ז)!

ההבדל היסודי בהערכת פרס ומלכי פרס, ההבדל בקביעת מיתות האשמים בעוכב הבנין, ההבדלים בכל פרט ופרט מוכיחים בבירור, שמחבר עז' לא שאב שום ידיעה מחגי וזכ'.

¹ רודולף, ביאורו לעז' נח', ע' 35.

² עיין שדר, Esra, ע' 32—33 והערה לע' 32. במקום „יקרבו“ — יגשו — קרא „יקריבו“ — יקריבו קרבנות.

פרטי הספור על העליה

אולם נשאלת השאלה, מאין שאב איפוא את הספור, שיש בו דברים, שאינם מתאימים לשיטתו, יש בו דברים המוגדרים לחגי וזכ, שיש בו פרטים, שאינם בחגי וזכ, ושיש בו, מלבד זה, דברים, שאין להניח, שהמציא אותם ושהחוקרים מבקשים לקצתם אסמכתות דחוקות?

מניין לו שם הגזבר מתרדת (עז' א', ח)? ולמה המציא בכלל את הספור על מיצוע הגזבר? ולמה לא ספר, שששבצר יסד את הבית, כאמור בעז' ה', טז? מופלא הוא גם הספור על בנין המזבח (עז' ג', ב-ו). יש סבורים, שהמציא אותו בעצמו, אם גם מתוך שקול-דעת נכון³. אבל הרי הוא מספר לא רק על בנין מזבח לקרבנות עראי אלא גם על חדוש הפולחן כהלכתו על המזבח הזה. ואילו בתורה הפולחן כהלכתו קשור במשכן (או במקדש) ואינו מתבצע על מזבח בלבד. ובעל ד"ה שומר בעקביות על עיקר זה. הוא מספר, שדוד קבע לפני הארון באהל דוד רק פולחן של שיר לויים, ואילו פולחן של קרבן ושיר קבע לפני המשכן בגבעון (דה"א ט"ו, א; ט"ו, ב, ד-מב). על המזבח בגורן ארנן דוד מקריב פעם אחת עולות ושלמים, מפני שאינו יכול ללכת אל הבמה בגבעון (שם כ"א, יח-ל). שלמה הולך להקריב בגבעון לפני המשכן (דה"ב א', ג-ו). מה ראה איפוא לספר כאן על חדוש הפולחן לפני שנבנה המקדש?

יש אומרים, שאת הספור על חג הסוכות (עז' ג', ד) העלה מנח' ח', יג-יח⁴. אבל בנח' ח', יז הרי נאמר בפירוש, שלא עשו חג כזה מימי יהושע בן נון. והרי הנחה זו מציגה את המחבר כמבולבל וחסר בינה. וחוסר-בינה זה, החוקרים עצמם מעניקים לו. את הספור, שהעולים הזמינו ארזים מן הלבנון (עז' ג', ז) שאב המספר כאילו מן הספור על בנין מקדש שלמה (דה"ב ב', ז-טו)⁵. עלינו ליחס איפוא למחבר את הרעיון האוילי, שבפרט קטן זה בקש לדמות את הבית השני לבית הראשון, שהוא מרבה לתאר בד"ה את עשרו ותפארתו העצומים. ואולת נוספת, שאת הפרט הזה ספר דוקא על הנסיון בימי כורש, שלא יצא אל הפועל, ולא על הבית, שנבנה באמת בימי דריוש. אולם לכל זה אין שום הצדקה. באמת הוא מטעים בכל הדרכים את ההבדל העצום שבין מקדש-המלך של שלמה, מלך יהודה והתפארת, ובין המקדש הדל של זרובבל, שנבנה בדלות ובעבדות. כבר ראינו, שזהו מבע לתקומו המשיחית.

מופלא ביותר הוא הספור על „צרי יהודה ובנימין“ (עז' ד', א-ג). כמו שכבר ראינו (עיין למעלה, ע' 194 ואילך). אם נניח, שזוהי המצאה שלו — מה ראה לתאר את „צרי יהודה ובנימין“ כצדיקים המבקשים להדבק באלהי ישראל? והלא יכול היה לספר כנחמיה (נח' ב', י), שכששמעו הצרים, שבונים היכל, היה רע להם „רעה גדולה“ וכר. מופלאה היא גם התשובה הנבוכה של זרובבל וחבריו, המסתמכת על מצות כורש, שבאמת לא היה בה איסור לשום אדם להשתתף בבנין. והלא במל"ב י"ז מסופר, שהשומרונים היו עובדי אלילים. ודוקא טעם מספיק זה לדחייתם אין הוא

³ עיין מייאר, Entstehung, ע' 73-74.

⁴ מייאר, שם, ע' 73 (הערה 2).

⁵ מייאר, שם, ע' 74, הערה 1. וכן אחרים, עיין ימפל, Wiederherstellung, ע' 65. ועיין גם נוסט, Studien, ע' 145; הלשר, התרגום הגרמני לעז' ונח', ע' 493; גלינג, ביאורו לד"ה עז' נח', ע' 193.

מוזכר. כמו כן אין הסבר מושכל להמצאת השם אסר חדן בעז' ג', ב, בשים לב לכך, שבמל"ב י"ג, ג נזכר שלמנאסר, ובעז' ג', י נזכר אסנפר⁶. וכן אין הסבר לספורו (עז' ד', ה), שהצרים היו "סכרים עליהם יועצים להפר עצתם". שהרי להלן, בעז' ד', ו—כג, אין שום ספור על שכירת יועצים. הצרים כותבים שטנות למלך, וגם תתני, שם ה, ג ואילך, אינו יועץ שכור.

מן האמור יוצא, שהדעה הרווחת, שעל ימי ראשית בית שני לא היתה שום מסורת היסטורית ושבידי מחבר עז' ונח' היו רק רשימת העולים, התעודות הארמיות וספרי חגי זוכ', פורחת כולה באויר. הספור אינו לקט של טלאים, הפוכים ומהופכים, תפורים בידי בעל מום בחוטים לבנים. דמוי זה הוא המצאתם של החוקרים. מחבר עז' ונח' שאב את ספורו ממקור היסטורי נאמן, שאמנם סיגנן אותו פה ושם, אבל לא שנה את המטבע המיוחד, שבו הוא טבוע.

ס' זרובבל הארמי

הספור בעז' א'—ר' מורכב משני חלקים: חלק עברי (א', א—ד', ה) וחלק ארמי (ד', ח—ו', יח), ובסופו—סיום עברי (ו', יט—כב). החלק הארמי נכר כחטיבה מיוחדת את רק בלשון הארמית אלא גם בסימניו הסגנוניים. המחבר הוזה מביא תעודות ארמיות בלשון, אלא שהוא משלב אותן בספורו באופן מיוחד. בכל המקומות, שהוא מבצע את השלוב הזה, נשארות פגומות סינקטטיות, הנובעות מצירוף הסגנון הספורי עם הסגנון התעודתי, והיינו: ד', ח—יא; ד', יז; ה', ו—ז; ו', א—ג. המחבר אינו משלב בספורו "כתבות משרדיות"⁷, שכאילו היו רשומות על גב התעודות בארכיון בירושלים, אלא הוא משלב את פתיחות האגרות עצמן (הכוללות את שמות השולחים והמקבלים) לתוך ספורו. על ידי זה האגרות באות קטועות ראש. ומלבד זה מלים תעודתיות נשארות תקועות בקטעים ספוריים כגוף זר. מבנה המשפטים לקי. זהו רישול סגנוני מיוחד לו⁸.

⁶ אפינית ביותר היא השערת נוט, שם, שאת השם אסר חדן העלה ממל"ב י"ט, לו בצירוף אסנפר שבעז' ד', י. אין בהחלט שום דבר, שחוקרי המקרא אינם מסוגלים למר. — פ ל ב י ו ס גורס בעז' ד', ב, י "שלמנאסר" (קדמוניות יא, ב, א; ד', ג).

⁷ Entstehung, Kanzleivermerke, עיין מייאר, ע' 26—28.
⁸ סנדל סגנוני משונה נוצר על ידי שלוב מרושל זה בדי', ח—יא. פתיחת האגרת היתה בלי ספק: "לארתחששא מלכא רחום בעל טעם... דיניא... ושאר עבר נהרה וכענת: ידיע להוא".... המחבר השתמש בפתיחה זו לשם כסום ספורי קצר בפסוק ה. אולם אחר כך הוא מביא מן הפתיחה את שמות השולחים בפרוטרוט (ט'). אלא שהוא פותח בסגנון ספורי במלה "אדין" (שהתקשו בה ראשונים ואחרונים) וממשיך בפסוק יא: "דנה פרשגן אגרתא די שלחו" וגר'. עם העתקת שמות השולחים הוא העתיק גם את המלה "וכענת" (סוף י). במלים "עבדיך אנש עבר נהרה" הוא חוזר ומסמן בקצור את השולחים. — תשובת המלך פתחה: "ארחת ששתא מלכא אל רחום".... גם פתיחה זו שלב במשפט ספורי והשמיט את שם המלך (ד', יז). — אגרת תתני לדריש התחילה בדאי כך: "תתני פחת עבר נהרה".... לדריש מלכא שלמא כלא". פתיחה זו פורר לשני משפטים ספוריים (ה', ו—ז): "פרשגן אגרתא די שלח תתני... פתגמא שלחו".... תשובת דריש (ו', א—יב) התחילה: "דריש מלכא לתתני פחת עבר נהרה".... מני שים טעם ובקרו".... גם ראש אגרת זו

המחבר הזה משתמש בכנוי "יהודים" ("יהודיא"), שבעל ד"ה אינו משתמש בו כלל. לראשי האבות הוא קורא "שבי יהודיא" (ה' ה ואילך). הוא משתמש בשמות החדשים הבבליים (ו', טו). מפני זה אין ספק, שגם ה' א—ב; ו' יד—יח הם לא של בעל ד"ה אלא של המקור הארמי. בר', יד הוסיף בעל ד"ה את שמו של ארתחששתא, על שם מה שהוא עתיד היה לספר עליו להלן. בפסוק יח הוסיף את המלים "בפלגתהון", במחלקתהון", לפי שיטתו. כל שאר הדברים העתיק כמו שהם, ובכלל זה גם ד', כד.

בר', טו—יז המקדש מסומן במלים: "ביתה דנה", "בית אלהא דנה" (כמו באגרות בה'—ו'). מכאן יש ללמוד, שהספור הארמי הזה שאוב מכתובים (מקדשית⁹). הספור נועד אולי לבני הגולה, ולפיכך נכתב ארמית, שהיתה אז מין לשון אוניברסלית. מחבר הספור הארמי השתמש בתעודות ראשונות וספר מה שספר כעד ראיה וכן זמנם של המאורעות. יש לשער, שהספור הזה נכתב קרוב לשנת 516. החוקרים הרבו לדון בשאלת מהימנותו של התעודות שבחבור זה. וכבר הוכיח מייאר, שאין בתעודות דבר, שיכול להיות חשוד כזיוף יהודי. ואף אם יש בהן נופך יהודי, אין זה מטיל חשד על מהימנות התעודות עצמן. אבל שאלה זו סוף סוף אינה מכרעת. אפילו אם התעודות מזויפות הן, הספור עצמו הוא "תעודה" מהימנת על מהלך המאורעות באותה תקופה.

אולם ברור, שהספור הארמי לא התחיל בד', ה. מכיון שבה' יג ואילך נזכרה העליה בשנת אחת לכורש, ומכיון שבנין הבית נחשב בספור למאורע, שארע בכח רשיון כורש, הרי שהספור התחיל בעז' א'. אלא שמחבר עז' ונח' לא הביא את החלק הראשון של הספור בלשוננו הארמית אלא בתרגום עברי או, יותר נכון, בהרצאה עברית. בהרצאה זו יש סממני סגנון משל בעל ד"ה, ואולי יש כאן גם פרטים קטנים, שהוסיף משלו. אבל אין כל יסוד להניח, שאת הספור בכללו לא שאב מס' זרובבל הארמי. גם על הכרזת כורש בא'—ג—ד יש מחלוקת, אם היא אבתגטית אם לא. אבל באמת גם שאלה זו אינה מכרעת. את הספור על הרשיון ועל העליה, על ייסוד המזבח וכו', שאב ממקור ראשון—מתוך הספור הארמי, שנתחבר בזמן סמוך למאורעות. את רשימת העולים (עז' ב') מצא בס' נח' וקבע אותה כאן במקומה ההיסטורי, כמו שנראה עוד להלן. — את כל הספר סיים בספור בעברית על הפסח הראשון, שעשו העולים במקדש. הדעת נותנת, שגם יסוד הספור הזה מצא בספר הארמי. אלא שהוא נסה אותו בסגנונו וברוחו שלו בהקבלה לספור על פסח חזקיהו בדה"ב ל', יז—כ.

הוא הופך למשפט ספורי. את שמות המקבלים השמיט בסמכו על הזכרתם בפסוק ו. ואת ראש האגרת נסח: "באדין דריוש מלכא שם טעם".... ובפסוק ו הוא עובר פתאום לסגנון תעודתי. — מחבר ס' עז' ונח' עצמו לא נהג כך באגרת ארתחששתא בעז' ז', יא ואילך. — בד', ד יש לגרוס עם כמה מן התרגומים במקום "אמרנא" — "אמרין" או "אמרו".
⁹ חלק מן הספור היה אולי חרות על לוח בתחום המקדש. השה חשמ"א י"ד, כו.

ה. לשאלת הסכסוך עם השומרונים

הסברים שונים לסכסוך

את הספור בעו' ד', א—ה על הפסקת בנין הבית בימי כורש וכנבזי בעטים של נכלי האויבים חושבים חוקרים רבים לספור לא־היסטורי. והנימוקים שונים ומשונים. יש סבורים, שאילו בקשו השומרונים להשתתף בבנין הבית, לא היו דוחים אותם, מאחר שהיהדות היתה באותו הזמן (לפני עזרא) אוניברסליסטית ורחבת לב וחלמה על בית תפלה „לכל העמים" (יש' נ"ו, ז). אולם לשומרונים היו באמת מקדשים שלהם, ולא היה להם כל ענין במקדש ירושלים¹. לדעת אחרים היה להם, אמנם, ענין במקדש ירושלים. אלא שלבנין המקדש התיחסו באהדה ומעולם לא הפריעו לבנינו; הם התנגדו רק לבנין החומה, ומטעמים מדיניים². ויש טוענים, שאמנם דחו אותם, אבל לא בימי כורש, כמסופר בעו' ד', א—ה, אלא בימי דרישו, בשנת 520. דחו אותם על־פי דרישתו של חגי. כי הנבואה בחגי ב', י—ד נגד „העם הזה" ו„הגוי הזה", שהנביא מסמן אותו כ„טמא", מכוונת נגד השומרונים ונגד „עם הארץ" בכלל, שהיו דבקים בטומאתם האלילית ושקנאות הנבואית באותו הדור. דרשה להבדילם מקהל הגולה ולא לשתף אותם בבנין הבית³. דעה זו, שהשומרונים היו בימים ההם עובדי אלילים, „כנופיה אלילית", בעלי דת „סינקרטיסטית", היא הדעה המקובלת על החוקרים. אלא שאת הסכסוך הם רואים לא כסכסוך דתי בלבד, כפי שאפשר להסיק מעו' ד', אלא כסכסוך, שיש לו גם רקע פוליטי או כלכלי—פוליטי, שבס' עזרא ונחמיה לא סופר עליו במפורש.

מכיון שהשומרונים היו, לפי ההנחה, עם אלילי, הרי לא יכלו היהודים לשתף אותם בבנין. אמנם, השומרונים הביעו את רצונם לסייע לבנין, שנבנה ברשיון המלך. אבל שאלה היא, אם זו היתה כוונתם האמתית או כוונתם האמתית היחידה. היה יסוד לחשוש, שהם רוצים להשתתף בבנין, כדי שיהיה להם חלק בשלטון על המקדש וכדי שישתלטו לבסוף על המקדש ועל העיר. היה יסוד לחשוש, שיהפכו את היהודים למיעוט ויעשו לשליטים בירושלים⁴. כי אף אם רצו באמת בשתוף דתי, הרי התנגדו בכל אופן לעצמאות ירושלים ולהתבצרותה כמרכז ליהודים. להתנגדות זו היה, לדעת החוקרים, שורש מדיני־לאומי או מדיני־כלכלי עמוק. הדעה הרווחת ביותר היא, ששורש הנגוד הזה הוא היסטורי: פעלה כאן התחרות המדינית־הלאומית העתיקה בין יהודה ובין אפרים. שומרון חששה, שהתחזקות ירושלים תפגע במעמדה שלה, ולפיכך נסתה תחלה להשתלט על ירושלים בערמה, ואחר כך שאפה (בימי נחמיה) למנוע את בנין חומתה. בנגוד הזה הרגישו גם היהודים, ולפיכך התאמצו ראשי היהודים להרחיק מעליהם את השומרונים. (הסבר אחר, מעמדי—כלכלי, לסכסוך נותן אלת, ועליו נעמוד להלן).

¹ עיין מייאר, Entstehung, ע' 124 ואילך.

² עיין זליין, II, Studien, ע' 31 ואילך, 37; בטן, ביאורו לעו' ונח', ע' 24—27.

³ זוהי דעת רוטשטיין וסיעתו, עיין הפרק על חגי.

⁴ עיין יוסט, Geschichte, ח"א ע' 47; ימפל, Wiederherstellung, ע' 76—79; קיסל, Geschichte, III, ע' 435 ואילך; קלוזנר, היסטוריה, ח"א, ע' 198; ח"ב, ע' 45.

בְּקוֹרָת

אולם כל הטענות האלה וההסברים האלה פורחים באויר. קודם כל אין ממש בטענה, שהיהודים לא דחו את השומרונים בימי זרובבל, מאחר שהיהדות היתה בזמן ההוא אוניברסלית. כי היהדות היתה אוניברסלית גם בזמן מאוחר, ועם זה היתה גם מתבדלת. אלישיב וחבריו היו „אוניברסליסטים” בימי נחמיה המתבדל. אין שום דבר מונע אותנו מלהניח, שגם בימי זרובבל היו זרמים שונים ושהזרם המתבדל גבר. זכריה הוא אוניברסליסט. אבל בן זמנו חגי דוחה, לפי השערת רוטשטיין וחבריו, את השומרונים. דבר זה ודאי אפשרי הוא, אף-על-פי שאינו נכון (עיין להלן). ומלבד זה כבר אמרנו, שהאוניברסליות היה בימים ההם רק אידיאה מופשטת, שלא היה בה כדי לפתור את שאלת השומרונים. — הדעה, שהשומרונים עצמם מאסו בירושלים מתוך גאווה אפרימית ודבקות במסורת אבותיהם, קלושה מן הדמיון. שהראיה מישׁׁ סׁ, ה היא בטלה, כבר אמרנו למעלה. ועצם יסודה של דעה זו בטל, מאחר שהשומרונים לא היו מבני אפרים.

אין שום הגיון בטענה, שהשומרונים התנגדו רק לבנין החומה ולא לבנין הבית. כי אף מטעם מדיני היה הבית „סכנה” יותר מן החומה. כי מקור כחה והשפעתה של ירושלים היה המקדש, שעשה אותה מרכז ליהודים בכל התפוצה. את הסכנה המדינית שבמקדש ירושלים הבין בשעתו ירבעם בן נבט (מל״א י״ב, כו—כט). כי איזו סכנה פוליטית ממשית היתה נשקפת לשרון מחומת ירושלים, ואיזה ערך צבאי-מדיני היה לחומה זו בכלל במלכות פרס האדירה? מעמדה של שומרון תלוי היה רק בשלטון הפרסי.

הדעה, שהשומרונים נדחו לא בימי כורש אלא רק בימי דריוש בתוקף הנבואה בחגי ב׳, יד, עומדת על הסבר מוטעה לנבואה ההיא, ועל זה עמדנו בפרק על חגי. כל ההסבר ההוא אינו אלא דרוש מודרני בדרך הרמז, ואין לדחות את הספור המפורש בעו׳ ד׳, א—ה מפני דרוש זה. יש לקבל כאמת היסטורית את העדות, שהריב עם השומרונים התחיל בימי כורש ושהוא נתגלע עם בקשת השומרונים לשתפם בבנין הבית ועם דחית הבקשה.

משולל כל בסיס הוא ההסבר ההיסטורי לסכסוך השומרוני. ההסבר ההיסטורי בטל כבר מטעם זה, שהשומרונים לא היו בני אפרים ולא ירשו ממנו לא מסורת תרבותית ולא מסורת מדינית. ולא עוד אלא שגם היחסים בין שומרון לירושלים בתקופתנו שונים הם לגמרי מן היחסים, שהיו לפנים בין אפרים ליהודה. לפנים פעלה בשבטי ישראל נטיה להתפרדות. אחרי מות שלמה נפרד אפרים מעל יהודה. ירבעם בונה מקדשי מלך לעצמו, כדי להסיר לב העם מאחרי מקדש ירושלים. אבל אין השבטים שואפים להשתלט על זה על זה. בין שתי הממלכות היו לפעמים סכסוכים. אבל היו גם זמנים של שלום וידידות. מעולם לא בקשו שכם או שומרון „חלק” במקדש ירושלים ובירושלים. אמנם בית דוד צפה גם אחרי חלוקת המלוכה להתחדשות שלטונו על כל ישראל. אבל מלכות הצפון לא שאפה מעולם לספח לעצמה את יהודה. מעולם לא נסתה לכבוש כבוש קבע חלק מארצת יהודה. מעולם לא ראתה בעצמאות ירושלים „סכנה” לעצמה. ואילו בתקופה שלנו שומרון מבקשת שתוף במקדש ירושלים. היא משתדלת להפריע לבנין המקדש. היא אינה נותנת לבנות את החומה. היא כאילו מתנגדת לקיום יהודה כחבל פוליטי מיוחד. לפנים היתה

בין יהודה לאפרים קנאה ותחרות על מלכות ושלטון. ואילו עתה היו שתייהן משועבדות ולא יכלו כלל „להזיק“ זו לזו על-ידי „עצמאות“ מדומה. לא המקדש ולא החומה לא נתנו ליהודה „עצמאות“ באמת, ובשניהם לא היה שום נזק לשומרון. בשומרון לא היה מקדש, והיא לא שמשה מרכז ליהדות, ומפני זה לא פגע בה בנין ירושלים כלל. אדרבה זרימת אנשים והון ליהודה שכנתה יכלה להביא לה רק תועלת כלכלית — לוא היה שלום ביניהן. לא היתה שום „מסורת“, שיכלה להניע את שומרון לבקש „חלק“ בירושלים או — להתנגד לבנין ירושלים.

ההסבר המשפטי-המדיני

לא יותר מוצלח הוא הנסיון של אלט וסיעתו להסביר את הסכסוך השומרוני כמאבק מעמדי-כלכלי ולתלות אותו בתנאים המשפטיים-המדיניים המבילבלים, שנוצרו בארץ עם חורבן מלכות אפרים ומלכות יהודה.

לדעת אלט, השומרונים הפועלים בתקופה זו כ„צרי יהודה ובנימין“ אינם אלא „השכבה העליונה“ הנכרית, שהביאו מלכי אשור לארץ ושהיתה נבדלה לגמרי בבחינה גזעית ודתית מן „השכבה הנמוכה“ — הישראלית. דעה זו עומדת גם היא על ההנחה המקובלת, שרוב העם הישראלי לא גלה ושהמתישבים הנכרים היו רק „שכבה דקה“. אלא שהיא שוללת את הנחת הטמיעה הגזעית והדתית וחושבת, שהשומרונים הם השכבה הנכרית בלבד. מלכי אשור הגלו מארץ ישראל את המעמד העליון והביאו במקומו מעמד עליון חדש, נכרי: בני עמים שונים, אף הם אנשים מן „השכבה העליונה“, שאף הם הגלו מארצותיהם. מתישבים נכרים, שלא חיל משטרה למעמד אריסטוקרטי, שהיה נושא השלטון תחת פקוד נציב המלך, שמש חיל משטרה וצבא, שלט בהמון הישראלים, שלא היה להם מעמד עליון לאומי ולא היו אלא מעמד נמוך, מתישבים נכרים אלה אוכלים את „מלח ההיכל“ (עז' ד', יד). האריסטוקרטיה הנכרית הזאת חשבה לנחוץ ליצור לעצמה מקומות פולחן של אלהי הארץ, אבל היא נשארה נאמנה לאלהיה, כמסופר במל"ב י"ז. עבודת אלהי הארץ לא יצרה שותפות דתית בינה ובין המעמד הנמוך הישראלי. האריסטוקרטיה הנכרית שמרה על הפיזור הדתי והגזעי ולא נתנה רשות למעמד הנמוך להשתתף בעבודת האלים שלה.

מפנה בתולדות המעמד האריסטוקרטי הזה בא עם חורבן מלכות יהודה. נבוכדנצר לא עשה ביהודה מה שעשו מלכי אשור בשומרון: הוא הגלה, אמנם, את „השכבה העליונה“ היהודית, אבל הוא לא הושיב „שכבה עליונה“ נכרית במקומה. בתקופת גלות בבל לא היתה איפוא ביהודה אריסטוקרטיה מקומית. אולם אחרי הריגת גדליה ספח נבוכדנצר את יהודה לחבל שומרון, העמיד אותה תחת שלטון הפחה בשומרון, ועל ידי זה גם השליט בה את האריסטוקרטיה השומרונית. בודאי נתן לה גם אילו זכויות פיאודליות על הקרקעות של השכבה העליונה היהודית, שהוגלחה לבבל. מפנה חדש בא עם שיבת ציון. רשיון כורש חולל בפועל תמורה ביחסים המשפטיים בין שומרון ובין יהודה, אלא שמלכי פרס עשו מה שעשו בלא שלמות ובלא עקביות, ודבר זה הוליד את הסכסוך. הם הרשו ליהודים לבנות להם מרכז דתי בירושלים. ועם זה לא נתנו ליהודה זכות של חבל אבטונומי ולא בטלר את כפיפותה לשלטון השומרוני ואת הזכויות הפיאודליות, שהיו בה לאריסטוקרטיה השומרונית. השכבה העליונה היהודית, שעלתה מן הגולה, חזרה ונאחזה בקרקעותיה.

וזה פגע בזכויות הפחה השומרוני ובזכויות הפיאודליות של האריסטוקרטיה השומרונית. הסכסוך היה איפוא ביסודו סכסוך בין האריסטוקרטיה היהודית לאריסטוקרטיה השומרונית. מכיון ששלטון השומרונים ביהודה לא בוטל, יכלו השומרונים להשתמש במעמדם המשפטי לרעת היהודים.

כשעולי הגולה בקשו לבנות את המקדש, נסתה האריסטוקרטיה השומרונית להתערב. ענין דתי אמתי בירושלים לא היה לאריסטוקרטיה אלילית זאת. אבל בהתבצרות העדה היהודית בירושלים היא חשה סכנה לזכויות שלה ביהודה כמעמד שליט, ולפיכך היא משתדלת למנוע התבצרות זו. האריסטוקרטיה הנכרית הזאת היא הנקראת בעו' ד', ד „עם הארץ“. בטוי זה יש לו משמעות מעמדית: הוא מסמן את מעמד בעלי הקרקעות, את השכבה העליונה השלטת, ובמקרה זה — את האריסטוקרטיה הנכרית. מפני זה מופיעים במקורותינו רק צאצאי המתישבים הנכרים כנלחמים בעדה היהודית וכמגינים על זכויות המלך: הללו הם בני המעמד האריסטוקרטי, שהיה שולט בארץ בשם המלך מימי מלכי אשור⁵.

בימי כורש אולי לא התנגדו באמת לבנין הבית ואולי עכבו את הבנין על-ידי זה, שהתעלמו מפקודת כורש לממן את הבנין מאוצר המלך, שהיה בשומרון, מרכז השלטון של כל החבל, ובצעו מעשה חבלה על ידי השתהי⁶. בימי דריוש, כשהיהודים גילו רצון חקיף לבנות את המקדש לבדם, הורגשה הסכנה, שירושלים תגיע לעצמאות. השומרונים נסו למנוע את הבנין באמצעות תתני. אבל הנסיון לא הצליח, והמקדש נבנה. ועם זה לא בוטלה גם אז כפיפות ירושלים לשומרון. האריסטוקרטיה היהודית נסתה לשפר את מצבה על-ידי נישואי תערובת עם האריסטוקרטיה של העמים השכנים. רק בימי נחמיה בא שנוי רדיקלי. הוא השיג את רשיון המלך לבנות את חומת ירושלים וגם נתמנה פחה. נסיונות השומרונים להפריע לבנין החומה לא הצליחו. העדה הדתית היהודית נעשתה בימי נחמיה חטיבה אבטונומית פוליטית, והיא הופרדה מעל שומרון. בזה נסתים הסכסוך: משנקבעו היחסים המשפטיים המדיניים בבירור לא היה לו עוד מקום. יהודי יב מבקשים עזרה משומרון ומירושלים כאחד. זה מראה, שהיה שלום ביניהן. התוצאה היתה, ששומרון ויתרה על שותפות דתית עם ירושלים ובנתה מקדש לעצמה על הר גריזים⁷.

השומרונים אינם „מעמד עליון“

בהשקפה זו יש רק דבר אחד נכון: תפיסת השומרונים כחטיבה של בני נכר. אולם הטענה, שהם „שכבה עליונה“ נפרדה מן הישוב הישראלי שבשומרון, והטענה, שהם חטיבה אלילית, אין להן יסוד. במל"ב י"ז, כד—מא ובכל הידיעות על השומרונים מוזמן מאוחר אין שום זכר ורמז לתפקידם כמעמד השולט בישוב ישראלי

⁵ עיין אלט, Rolle Samaritans, ביחוד ע' 10 ואילך; גלינג, Syrien, ע' 33—34, 43—44; רודולף, ביאורו לעו' ונח, ע' 33—35, אליגר, ביאורו לנחום—מלאכי, ע' 89—91, 202—203. גם מייאר (Entstehung, ע' 124) אומר, שהמתישבים הנכרים היו „האריסטוקרטיה של השומרונים“. אבל אין זה מפריע לו לטעון, שהשומרונים הם בני ישראל, נושאי המסורת העתיקה של אפרים וכו'.

⁶ עיין גלינג, Syrien, ע' 33 ואילך; אליגר, ביאורו לנחום—מלאכי, ע' 79.

⁷ עיין אלט, Rolle Samaritans, ביחוד ע' 21 ואילך.

גבול מהם. מעמד נמור ישראלי זה הוא המצאה פיוטית. לוא היה מעמד כזה קיים, אי אפשר, שלא היה מורגש נגוד בינו ובין המעמד האילי השליט, ואי אפשר, שהנגוד לא היה מופיע בידיעות על השומרונים. הנגוד עלול היה להתגבר ביהוד בתקופת שיבת ציון, וביותר עם התעוררות התקוות המשיחיות. אבל אין שום זכר לנגוד ופולג מעמדי-דתי לאומי בתוך הישוב השומרוני בשום זמן. עם סוף המאה הריבועית השומרונים מתחילים להתרחש על שבט יוסף. התפתחות כזאת לא היתה אפשרית כלל, לוא היו קיימים מאות שנים כמעמד השומר באופן מאורגן ומכוון על יחודו הגזעי והאילי לעומת המוני ישראלים מבני יוסף. תולדות השומרונים מתבארות רק מתוך ההנחה, שהיו ביניהם רק ישובים בודדים של ישראלים, שחלק מהם נטמע בהם וחלק נתיחד ונספח על בני יהודה. הללו היו מעטים, ורשומם לא היה נכר באוכלוסיה של חבל שומרון.

השומרונים אינם אריסטוקרטיה אלילית

כמו כן מתעלמת ההשקפה הזאת לגמרי מן המרחק ההיסטורי שבין הספור על ראשית השומרונים במל"ב י"ז ובין הידיעות עליהם בעז' ונח': שם הם עובדי אלילים, כאן אין שום זכר לאלילותם. דעה רווחת היא, שהשומרונים היו עדיין גם בזמן זה "סינקרטיסטים". גם דעה זו אינה נכונה. אבל בעלי דעה זו משוים אותם ב"סינקרטיזם" עם יושבי הארץ היהודים והישראלים, ולפיכך יש בה, לפחות, איזו מראית-עין מציאותית. אולם איך היו השומרונים יכולים לדרוש את שתופם בבנין הבית, שלא היה מקדש "אריסטוקרטי", ואיך היו משפחות מיוחדות בירושלים, וביניהן משפחת הכהן הגדול, יכולות להתחתן בטוביה ובסגבלט, אילו היו השומרונים עובדי אלילים הדבקים באלילותם מטעם "מעמדי", אריסטוקרטים נכרים המתבדלים מישראל, והעובדים את אלהי הארץ ואת אליליהם בבמות "אריסטוקרטיות" מיוחדות, שבפולחנן אף לא היתה רשות לישראלים להשתתף?

"עם הארץ"

כמו כן אין זה נכון, שהכנוי "עם הארץ" לשומרונים בעז' ד', ד יש לו משמעות מעמדית. בטולו של הסבר זה מוכח בהחלט משמוש הלשון בכל עז' ונח'. אף אם היו השומרונים מעמד, הם נקראים "עם הארץ" אך ורק באשר הם נכרים. בתקופה זו כבר יש בארץ יהודה "שכבה עליונה" יהודית, ובבחינה מעמדית אף היא יכולה להכלל בכנוי "עם הארץ". אבל אין המקורות מבחינים בין "עם הארץ" נכרי ליהודי. "עם הארץ" בעז' ונח' הם אך ורק הנכרים ובאשר הם נכרים. אמנם, השומרונים הפועלים בספורי עז' ונח' הם "שכבה עליונה", והם מציגים את עצמם בעז' ד', ב, ט-י כנכרים וכגולי אשור. אבל אין זאת אומרת, שכל הנכרים, שהושיבו מלכי אשור בשומרון, הם "שכבה עליונה". פועלת, כמובן, השכבה העליונה, אבל מאחוריה יש גם מעמד שומרוני נמוך מאותה התערובת הגזעית עצמה. השכבה העליונה פועלת בשם כל החטיבה השומרונית. אוכלי "מלח ההיכל" בעז' ד', יד הם הפקידים כותבי השטנה ולא כל העם השומרוני. זהו השומרונים עם "השכבה העליונה" הוא המצאה דמיונית.

ה ר י ב ל פ נ י נ ח מ י ה ו א ח ר י ו

ולא זה בלבד אלא שכל הביאור המשפטי-המדיני של אלט, אף-על-פי שהוא ארג דק מן הדק, מלאכת מחשבת, הוא כולו ארוג קוים דמיוניים. הביאור הוא דמיוני בכל הנחותיו: חבל יהודה לא היה מסופח לשומרון, לשומרונים לא היה שום שלטון ביהודה, השומרונים לא היו חטיבה מעמדית אלא חטיבה גזעית מעורבת, לאריס-טוקרטיה השומרנית לא היו שום זכויות פיאודליות ביהודה, השומרונים לא פעלו נגד ירושלים כבעלי שלטון אלא כאנשי תככים ומלשינים, נחמיה לא היה הפחה הראשון בירושלים, הריב לא נפסק גם אחרי ימי נחמיה. לריב לא היה בסיס משפטי, הוא לא נבע מפגיעה ב"זכויות", והוא לא נגמר על ידי הבהרת המצב המשפטי עם האישור המפורש של איתלות יהודה בשומרון, על-ידי מנוי נחמיה לפחה. יהודי ייב פונים לשומרון ולירושלים, מפני שמרחק הם אינם יודעים את המצב. הם היו יכולים לעשות זאת גם לפני נחמיה. עם בנין הבית בימי דריוש נגמרו הריב והתככים מסביב לבנין הבית, עם בנין החומה בימי נחמיה נגמר הריב על החומה. אבל הריב עצמו לא נגמר. אדרבה הוא נעשה רע ומר יותר ויותר. המשכו היה בנין המקדש על הר גריזים.

המשך זה מוכיח בבירור גמור, שכל ההסבר של אלט אינו אלא פיוט. אם היו השומרונים "מעמד עליון" נכרי, שהתבדל מישראל באלילות, "אריסטוקרטית" במשך מאות בשנים ונלחם בתקומת ירושלים מתוך אינטרסים מעמדיים, טבעי היה, לוא בנה לעצמו בשומרון מקדש אלילי בעל פריבילגיות מעין מקדש ירושלים. ואף זה מורר ביותר, שלמעמד נכרי זה, שכאילו היה נושא השלטון, לא היה "מקדש מלך" אלילי עוד לפני שנבנה המקדש בירושלים. אבל איזה הסבר מושכל יש להמשך הריאלי של מלחמת המעמד האלילי הזה על שלטונו בירושלים? מאחר שנאלצו לותר על השלטון בירושלים, האריסטוקרטים השומרונים הולכים ובונים מקדש "יהודי" לעצמם, ולא במרכז שלטונם, בשומרון, אלא — על הר גריזים! הם מקבלים את תורת היהודים ונעשים "יהודים" אדוקים וקנאים. הם מתחכשים למעמדם האריסטוקרטי ומתחילים להתייחס על גזע, "השכבה הנמוכה" וטוענים, שהם מבני יוסף. הם נעשים כת יהודית המסתבכת במלחמה מרה על פירושי פסוקים ודקדוקי מצוות. וזה קורה רק להם ולא לאשדודים, לאדומים וכו'. וכל זה מתוך אכזבה על שניטל מהם השלטון, שהיה בידיהם זמן קצר, על חורבות ירושלים!

ל א ג ר מ ע כ ו ב ה ת ש ל ו מ

הדעה, שהשומרונים בטלו בימי כורש את הבנין על ידי עכוב התשלום מאוצר המלך בשומרון, אין לה שום אחיזה במקורות שלנו. חבל יהודה לא היה חלק מחבל שומרון ולא היה קשור בו גם בבחינה פיסקלית. מלבד זה מסופר, שהעולים תרמו סכום גדול לבנין ולא סמכו על אוצר המלך. בעז' ד', ד—ה אין רמז לעכוב של תשלום. "עם הארץ" מפריע באופן אקטיבי, על-ידי תככים ונכלים ושחוד פקידים, בסגנון ארצות המזרח, ולא על ידי עכוב תשלום.

את הסכסוך השומרוני ואת התהוות הכת השומרנית אפשר לבאר אך ורק מתוך הגורם הדתי: מתוך השפעת היהדות על הערבי-השומרוני הנכרי במסכות אותו הזמן. כבר אמרנו, שהתופעה היא באמת לא בודדת. התהוות הכת השומרנית

היא הדוגמה הראשונה של התפרדות דת ישראל מעל עם ישראל במסבות של תחרות ואיבה. אחר כך חזרה התופעה הזאת בנצרות ובאיסלם.

5. שטנת רחום

הקשיים בעז' ד'

הפרק רב הקשיים. ביותר בעז' נוח' הוא עז' ד', והוא שהביא ביחוד קצת מן החוקרים לגנות את המחבר בגנויים החמורים ביותר ולהכתימו כמבולבל וחסר מחשבה. בד', א—ה מסופר על הגורמים, שעכבו את בנין הבית מימי כורש ועד ימי דריוש. ואילו בפסוקים ו—כג יש לפי משקל ראשון סטיה מתמיהה ביותר. בפסוק ו נזכרת שטנה, שנכתבה על היהודים בימי אחשורוש. בפסוק ז נזכר מכתב, שנכתב בידי שלם¹ וחבריו לארתחששתא. בח—כב הובאה אגרת של רחום וחבריו לארתחששתא ותשובת ארתחששתא. בכג מסופר על בטול הבניה בירושלים בידי רחום וחבריו. ובכד מסופר בהמשך לזה: או בטלה עבודת הבית והיתה בטלה עד שנת שתיים לדריוש. בקטע זה יש פליאה כרונוולוגית (בסדר האישים) ופליאה ענינית (בסדר המאורעות). אחשורוש וארתחששתא מלכו אחרי דריוש. מה איפוא טיבם של מאורעות, שארעו בימיהם, כאן, בספור על עיכוב הבנין עד ימי דריוש? וביחוד מתמיהה ההמשך: אז בטלה העבודה עד שנת שתיים לדריוש.

המבארים בראשית המאה שעברה נסו להסיר את הקושי על-ידי זיהוי אחשורוש עם כנבוזי (קמבזוס), וארתחששתא עם סמרדיס, שמלכו לפני דריוש. אבל הסבר זה נדחה, מאחר שנתברר ללא ספק, שאחשורוש הוא כסרכסס, וארתחששתא הוא ארתכסרכסס של היונים, שמלכו אחרי דריוש. ולא עוד אלא שמימות קליינרט הוטעמה ביחוד הטענה הענינית, שבה—כג מדובר באמת לא על בנין הבית אלא על בנין החומה, ושאלת החומה הרי עמדה באמת על הפרק בימי ארתחששתא, בזמן עזרא ונחמיה (נוח' א', ג ואילך)². על יסוד זה טענו החוקרים, שאגרת רחום מתחסת לנסיון בנין החומה בימי ארתחששתא, שנגמר ככשלו (לפני זמן פעולתו של נחמיה)³. מבקרים קיצוניים האשימו מפני זה את המחבר, שבלבל את הזמנים והקדים את אחשורוש וארתחששתא לדריוש, אף על פי שבעז' ו, יד הוא מונה אותם בסדר נכון. וביחוד האשימו אותו, שלא הבין את התעודות, שהשתמש בהן, והביא תעודה על עכוב בנין החומה כאילו מדובר בה על עכוב בנין הבית. חוקרים רבים בקשו לישב את הפליאה הגדולה של הפרק שלנו בטענה, שכל

¹ בנוסח שלנו: „בשלם“. אבל על טיבו של שם זה אין לעמוד. יש מפרשים את המלה כשם עצם כללי במובן „בשלום“, ויש מציעים תיקונים שונים. נראה, שהבחינת של „בשלם“ היא הכפלת הביי"ת של „כתב“. השם שלם נמצא בפיניקית ובכתבי יב.

² עיין קייל, ביאורו לעז' נוח', ע' 71 ואילך; זליין, Studien, ע' 13 ואילך. יש סבורים, שהנסיון הזה נעשה על-ידי עזרא, והכשלו נרמז בנח' א', ב 539—540, 547, 599—607; מייאר, ולהיוון ואחרים. ועיין קיטל, Geschichte, III, רודולף, ביאורו לעז' נוח', ע' 44. אחרים סבורים, שהיה נסיון כזה, אלא שלא נעשה בידי עזרא, עיין רודולף, שם; ברטולט, ביאורו לעז' נוח', ע' 48; לודס, Les prophètes, ע' 340; קלונר, היסטוריה, ח"א, ע' 229—230; בטן, ביאורו לעז' נוח', ע' 162 ואילך.

הקטע ו—כג אינו אלא קטע מוסגר על מאורעות מאוחרים יותר. מכיון שהמחבר ספר קודם לכן על מעשה הצרים בימי כורש עד ימי דריוש, הפסיק את ספורו וסדר כאן חומר תעודתי על מעשי הצרים בימי אחשורוש וארתחששתא. ובפסוק כד הוא חוזר לענינו של פסוק ה וממשיך בספור על בנין הבית⁴. קייל טוען, שדבר זה מוכח בהחלט על-ידי העובדה, שפסוק כד אינו אלא חזרה (רקפיטולציה) על פסוק ה⁵. אולם באמת אין הדבר כן. פסוק כד אינו חזרה על פסוק ה ואף לא המשך ישר לפסוק ה. ולא עוד אלא שיש אפילו איהתאמה מסוימת בין המסופר בד—ה למסופר בכד. בד—ה מסופר, שהצרים היו מרפים את ידי העם ומחבלים תחבולות להפריע לבנין עד מלכות דריוש. מזה אפשר לכאורה ללמוד, שעבודת הבנין כאילו נמשכה עד מלכות דריוש, אלא שלא הצליחה בשל ההפרעות (כך מסופר באמת בעז' ה, ט)⁶. ואילו בפסוק כד מסופר על משהו אחר: על בָּטוּל העבודה אִי־אָז לפני שנת שתיים לדריוש, מה שמתאשר מתוך נבואות חגי וזכריה. בפסוק כד נאמר: „אז (באדין) בטלה עבודת בית האלהים שבירושלים והיתה בטלה עד שנת שתיים לדריוש“. ברור, ש„אז“ זה אינו יכול להתיחס לכל פרק הזמן המסומן בד—ה. המספרים על הפרעה ממושכת ולא על בטול. וגם משמעות שני חלקי פסוק כד ברורה: אז בטלה העבודה, ומכאן ואילך היתה בטלה עד שנת שתיים לדריוש⁷. המלה או רומזת בהכרח על מקרה קונקרטי. הנחת הפסוק היא, שלפני כן סופר על מאורע מסוים, שבו הגיע הדבר לידי הפסקת העבודה. ועל מאורע כזה לא סופר בפסוק ה אלא בפסוק כג. הפסוקים כג וכד צמודים זה לזה על ידי המלים: אדין... ובטלו... באדין בטלה... והות בטלה⁸. אין שום ספק, שבעל פסוק כד סבור היה, שלפני כן סופר על אותה המציאה הקונקרטית של הצרים, שסיימה את פרשת הנכלים, שנזכרה בד—ה, וגרמה להפסקת בנין הבית בורוע.

⁴ זהו הסברם של קייל, ברטו, אטלי ואחרים, עיין ימפל, *Wiederherstellung*, ע' 10. ועיין סגל, *תרביץ* תש"ג, ע' 96—97; חנ"ל, *מבוא*, ח"ג, 766.

⁵ ביאורו, ע' 74.

⁶ עיין למעלה, ע' 212—213.

⁷ ולפי בטן, ביאורו, ע' 181, המלים „הות בטלה“ הן „חסרות משמעות“

(meaningless)!

⁸ את התירוץ, שכד חוזר לפסוק ה, דוחה בחריפות ימפל, *Wiederherstellung*, ע' 10. — לא טוב מן התירוץ הזה, ואף גרוע הרבה ממנו, הוא—תירוץ של רודולף, שהמחבר הביא בו—כג דוגמאות של מעשי צוררים מזמן מאוחר, מכיון שלא היה בידו שום חומר מסוים מימי כורש. במקור היו ד', ו—כג סדורים אחרי ר', יח. אלא שהמחבר העביר אותם מן הטעם האמור וסדרם אחרי ד', ה. עיין ביאורו, ע' 40 ואילך. מובן, שלפי תירוץ זה „באדין“ הוא sinnlos, ורודולף מחקן „כדנה“ — באופן כזה. והוא אפילו משער, שבעברית היה כתוב „כזאת“ (ע' 47)! אבל התיקון והתירוץ אין בהם ממש. בד—ה מדובר על. רפוי ידים ומזימות ולא „דוגמא“ לד—ה. ולא עוד אלא ששום קורא לא היה מבין אפילו „כדנה“ או „כזאת“ במובנו של רודולף, אלא במובן: כך נתגלגלו הדברים וכו'. וגם יש לשאול, מניין ידע מחבר זה, שלא היו לו שום ידיעות מדויקות על טיב ההפרעות בימי כורש, שבנין הבית הופסק „כזאת“? מובן מאליה, שהסבר כזה אינו נימוק לשנוי נוסח הכתוב. — קיסל, *Geschichte*, III, ע' 607, משער, שלפני ד', כד נשמט פסוק, שסופר בו משהו על הפרעה לבנין המקדש. אבל גם אם נוסף עוד איזה פסוק, יהיה הענין די מבלבל. אלא שאת הפסוק צריך להמציא מן הדמיון.

הקו המדויק של הספור בעז' ונח'

ועם זה אין יסוד לדעה, שהמחבר בבלבל את הזמנים ולא הבין את המסופר בתעודות.

המחבר ידע יפה את סדר הדורות, אנו למדים לא רק מר, יד אלא מכל סדור הספר. על כורש ודריש הוא מספר בא—ו', ועל ארתחששתא בנ' ואילך. לא יתכן כלל, שהוא חשב, שארתחששתא, בן דורם של עזרא ונחמיה, שבימיו נבנתה החומה, מלך לפני דריש, בן דורו של זרובבל. אפשר לקרב אל השכל במינימום של הגיון, מפני מה טעה המחבר בהבנת התעודה ומצא בה ספור על בנין הבית: כל לבו היה נתון לענין הבית⁹. אמנם, ההסבר הזה עומד על הנחה בטלה. המחבר הביא בפרוטרוט את הספור על בנין החומה, לא השמיט את רשימת הבונים הארוכה, הקדיש לחיבור חנוכת החומה הרבה יותר מקום מאשר לחיבור חנוכת הבית. אבל יש בהסבר זה מראית עין של „פסיכולוגיה“. אולם לא יאמן, ש„הפסיכר-לוגיה“ גרמה למחבר להניח, שבן דורם של עזרא ונחמיה מלך לפני דריש¹⁰. בקורת הטוענת טענה כזאת מעידה על עצמה עדות קשה ביותר. השעשוע בפיטום אבסורדים בשביל ה„כרוניסט“ העביר את הבקורת על דעתה. אבל באמת גם זה לא יאמן, שהמחבר יכול היה לערבב את בנין החומה בבנין הבית. שהרי דוקא מחבר זה מבחין בדיוק גמור בין שני אלה על פני כל קו ספורו. בניגוד לעז' ולפלביוס הוא שומר בנאמנות על המטבע ההיסטורי של רשימות כורש ודריש ואינו מבליע בהם אף מלה אחת על בנין העיר. יש בספורו קו מבידל ברור בין קורות בנין הבית ובין קורות בנין החומה. איך יכול היה מחבר זה לטעות פתאים טעות אוילית כזאת?

בפרק ד' מסופר על בנין העיר

כדי לעמוד על פתרון שאלת פרק ד' עלינו להפריד קודם כל בין שאלת שמות המלכים ובין שאלת טיבם של המאורעות.

השאלה המכרעת היא: האם נכונה הדעה, שבאה עליה כמעט הסכמה כללית, שבד', ח—כב מדובר רק על בנין החומה? אין ספק, שהיא לא נכונה. מדובר שם על בנין העיר בכלל. בד', כא נזכר רק בנין העיר. בד', יב מדובר על בנין העיר, שכלול החומות והפירת היסודות. בד', יג וטו מדובר על בנין העיר ושכלול היסודות. מכיון שמדובר כאן על בנין חומות, הרי זה יכול לכלול גם חומות של ארמונות או חצרות (איכה ד', ב; יש' ב', טו; עמ' ז', ז; יחז' מ', ה; מ"ב, כ). אבל אף אם הכוונה לחומת העיר, הרי זה רק חלק מבנין העיר, שנזכר קודם לכן. וכן נראה, ש„ואשיא יחיטו“ (יב: את היסודות יחפרו) אינו מוסב על החומה אלא על הבתים: הם חופרים את היסודות לבנין בתים חדשים¹¹. כי יסודות חומת העיר לא נהרסו,

⁹ כך מנסה להסביר את הענין מייאר, Entstehung, ע' 15—16.

¹⁰ בצדק אומר זלין, Studien, ע' 24, שטענה זו מכתימה את המחבר „כאידיאט ממש“.

¹¹ את המלה „יחיטו“ יש גוזרים מן חוט (חיט), ומפרשים אותה במובן: תקן, קשר. ויש גוזרים אותה מן „חטט“—חפור, וזה נראה מתאים יותר לענין. רודולף, ביאורו, ע' 38, טוען, שהמלה במובן זה ביחס ליסודות באה כאן במאוחר. אבל זה נכון, רק אם נניח, שהיסודות הם יסודות החומה. לא כן, אם מדובר כאן על בנינים שונים.

כמו שיש ללמוד מנח' ר', טו: בנין החומה נשלם בחמישים ושנים יום בלבד. יש לזכור, שגם נחמיה מבקש רשות לבנות את העיר, ובכלל זה — את החומה (נח' ב', ג, ה, ח). שעוד בזמנו לא היו בעיר „בתים בנויים“, הוא מספר בז', ד.

בנין המקדש ובנין העיר

אולם אם בד', ה—כב מדובר על בנין העיר, הרי ברור, שהמאורע כשהוא לעצמו, אם אנו סוגרים לפי שעה בסוגריים את שם המלך, יכול להתפס כחוליה טבעית בשרשרת המאורעות שמסופר עליהם בד'—ו': בינו ובין בנין הבית יש קשר.

בד', א—ה מסופר על ההפרעות לבנין הבית. יש לשער, שההפרעה העיקרית היתה זו, שהצרים לא נתנו לעולים להכין את צרכי הבנין. העיר היתה פרוצה, „בתים בנויים“ לא היו. העולים השתכנו איך שהוא בבתים, שמצאו בעיר או בבקתות קטנות. האוכלוסיה היתה דלה ומפורת. הרי גם אחרי בנין החומה הוכרח נחמיה להעמיד משמרות בעיר (נח' ז', ג). מפני זה יכלו הצרים לא רק לגזול בדרכים חמרים, שהוליכו העירה, אלא הם גם יכלו בקלות „להסתנן“ לתוך העיר, לגנוב כלי עבודה וחמרי בנין או גם להרוס מה שהצליחו לבנות. מפני זה יש לשער, שאחרי שנים אחדות של מאמצי שוא, בין כורש לדריש, החליטו העולים לשים קץ למצב זה ולבנות תחלה את העיר, כדי להפסיק את הסתננות הצרים. רשיון לבנות את העיר לא היה. העולים גם ידעו, שמנקודת השקפת השלטון בנין החומה עשוי להראות חשוד יותר מאשר בנין הבתים. מפני זה יש לשער, שהתחילו לבנות במרץ בתים וחצרות וחומות. גם בדרך זו אפשר היה למנוע הסתננות. אבל אפשר, שנגשו גם לסתום פרצות בחומה. הצרים מצאו עתה מקום לגבות את חובם. כתבו שטנה למלך והודיעו, שהיהודים בונים את העיר, והשתדלו להוכיח, שהיהודים עתידים למרוד במלך, אם יעלה בידם לבצר את העיר. מכיון שלבנין העיר לא היה רשיון, הצליחה השטנה. המלך מצוה על רחום וחבריו למנוע את בנין העיר בורעו. אנו יכולים לתאר לנו, איך בצעו הללו את הפעולה. התפרצו לתוך העיר, גזלו את כלי העבודה ובהמות העבודה, הוציאו את חמרי הבנין, הרסו בנינים בנויים. בפעולה כזו של צוררים לא היה איש יכול לקבוע גבול בין בנין המקדש ובין בנין העיר. „שומרי החוק“ נאמני המלך לקחו הכל, גם מה שהיה נחוץ לבנין המקדש גם מה שהיה נחוץ לבנין העיר. הם בודאי התפרצו גם לתחום המקדש, שנבנה „ברשיון“. אפשר היה עתה אולי לכתוב עליהם „שטנה“. אבל מה היו הסכויים? התפרצות זו של הצרים לתוך העיר במצות המלך היתה המכה האחרונה לעולים. הם נתיאשו מן הבנין, לא היה עוד כח לשוב ולהתחיל מחדש. ואז בטלה עבודת בית האלהים, ומאז היתה בטלה עד שנת שתיים לדריש.

בד', כג מדובר איפוא לא על הפסקת בנין החומה אלא על התפרצות הצרים לתוך העיר. ומפני זה ההמשך בכד הוא טבעי ומציאותי: הפסקת בנין בתי העיר גרמה גם להפסקת בנין המקדש. כד הוא בודאי מן המקור ולא משל המחבר, כדעה הרווחת, והמלים „מלך פרס“ אינן ראית.

שם המלך

ומפני כל זה ברור, שארתחששתא בד', ח—כג הוא לא ארך־ידי (לונגימנוס), שמלך בשנות 423—465, בן דורם של עזרא ונחמיה, שבימיהם היה הבית בנוי זה כבר, זה מוכח גם מתוך אגרת רחום. באגרת זו השומרונים מתייחסים עוד על העממים, שהובאו לא"י בידי מלכי אשור (ד', ט—י). ואילו בימי עזרא ונחמיה יחש זה של הישוב השומרוני הותיק כבר נשתקע (עיין למעלה, ע' 275, 305). ועוד: המאורע המסופר בקטע זה, אם ארע באמת בימי ארך־ידי, לא ארע בכל אופן לפני עליית עזרא בשנת 457. זה מוסכם. ואילו שנים מועטות אחרי כן, בימי נחמיה, עומדים בראש השומרונים לא רחום ושמשִי אלא סנבלט וטוביה וגשם, נציגי שכבות אתניות חדשות. לטוביה יש כבר אז, בשנת 444, "היסטוריה" די ארוכה של קשרים עם משפחות בירושלים (נח' ו', יז—יט). אין הסבר מושכל להעלמות השלמה של הראשים עם העממים במשך שנים אחדות. ברור איפוא, שרחום ושמשִי הם בני דור אחר. המאורע, שהם גבוריו, ארע זמן רב לפני עזרא ונחמיה.

"ארתחששתא" בעז' ד', ח—כג הוא איפוא בהכרח כנוי למלך, שמלך לפני דריוש. ודאי, שלא יעלה כיום על דעת שום אדם לטעון, שהיה לפני דריוש מלך, ששמו האמתי היה ארתחששתא. הטענה היא רק, שהשם נשתבש. רק הנהגה זו משחררת אותנו גם מן התירוצים הנפתלים וגם מהכתמת המחבר כחסר דעה, שהיא אבסורדית ביותר. מלך זה הוא לא כורש (כדעת זלין). כורש נזכר הרבה פעמים, ושמו היה ידוע ומורגל. אין הוא גם סמרדיס. סמרדיס מלך רק מספר חדשים, ומס' חגי ברור, שהפסקת הבנין נמשכה כמה שנים. המלך ההוא אינו איפוא אלא כנבוזי (קמביוס), בן כורש (529—522). שם זה לא נזכר במקרא כלל. בעז' ד', ה השם הזה נבלע. השם לא היה ידוע לסופרי המקרא, ואין פלא, שהחליפו אותו בשם ידוע יותר. אין הכרח להניח, שמחבר עז' ונח' עצמו שבש את השם. יותר קרוב להניח, שהשם נשתבש במשך הזמן. בלבול שמות המלכים בס' דניאל או בספרי פלביוס הוא דבר ידוע, ואין בהנהגה שלנו שום דבר מופלא. ברם, פלביוס מייחס את המסופר בעז' ד', ח—כג לימי כנבוזי (קדמוניות יא, ב', א—ב; ד', ד). ואולי שאב דבר זה מאיזה מקור¹².

¹² זלין, Studien, ע' 13 ואילך, הכיר, שארתחששתא בד', ח ואילך הוא בהכרח כנוי למלך, שקדם לדריוש, ושלמסופר כאן יש קשר עם בנין הבית. אלא שהסברו וביאוריו אינם נכונים בפרטים. זלין מכחיש (ע' 19) את הספור, "הרוחני" של עז' ג', א ואילך, שלפיו נגשו העולים מיד אחרי בואם לבנין הבית. הוא טוען, שהניחא, אמנם, את היסוד לבית, אבל אחרי זה התחילו לבנות בתים לעצמם וגם לבצר את החומה. וזהו דבר טבעי ביותר. מפני זה אין פסוק כג מזכיר כלל הפרעה לבנין המקדש. אבל ההפרעה לבנין הבתים, עם שאר דאגות יום־יום, הביאה לידי שתוק הרצון לבנות את המקדש. את זמן ההפרעה הוא נוטה לקבוע בימי כורש, סמוך לשנת 538. — אולם עובדה היא, שרשיון כורש ניתן רק לבנין הבית ולא לבנין העיר. ועובדה היא, שהבית נבנה בפועל כשבעים וחמש שנים לפני בנין החומה והעיר. סדר המעשים היה איפוא, "רוחני" ולא "טבעי". ומפני זה אין שום יסוד להכחיש את הספור, "הרוחני" של עז' ג' ואילך. זלין נאלץ להסביר את הדברים כך בשל הנהגתו המוטעה, שהשומרונים התנגדו רק לבנין העיר ולא לבנין הבית. לפי הסברו היה שתוק הרצון לבנין הבית רק תוצאה פסיכולוגית של ההפרעה לבנין העיר. ובאמת היה כאן יותר: הנסיון לבנות את העיר היה אמצעי להמשיך

ד', ו—ז

פרשה בפני עצמה הם הפסוקים ד', ו—ז.
בפסוק ו נזכרת שטנה על „ישבי יהודה וירושלם“, ש„כתבו“ בימי אחשורוש.
לא נאמר, מי כתב, והשטנה עצמה לא הובאה. רחום וחבריו משטינים רק על ירושלים,
ואילו שטנה זו מכונה נגד כל יהודה. יש ספק, אם תוכן השטנה קשור בכלל בבנין
הבית או העיר. בפסוק ז מסופר, ש„בשלם“ וחבריו כתבו משהו אל ארתחששתא. אין
לדעת אפילו, מה כתבו: אם לטובה ואם לרעה. שהכותבים בו—ז הם שומרונים,
מסיקים רק מן המסגרת. אבל בפירוש אף זה לא נאמר. עז'ח ב', טו נסה למזג את
ו—ח יחד. יש חוקרים המנסים לאחר ז עם ח ואילך. אבל נראה, שאין שום קשר
עניני בין ו—ז ובין מה שלפניהם ושלאחריהם. פסוקים אלה ודאי אינם מיסודו של
מחבר עז' ונח'. זוהי הוספה, שרשם לו על הגליון מעתיק מלומד, שידע עוד דוגמאות
של אגרות שלוחות מאת יושבי הארץ אל מלכי פרס. ההוספה נשתרבה מן הגליון
לתוך הטקסט ונעשתה בכיה לדורות.

ז. הספור בנח' ח—י

הערעור על אחידות הספור

נח' ח—י הם לפי התפיסה המסרתית ספור אחיד. תפיסה זו רווחת היתה גם
במדע המקראי. ולהויזן וחבריו ראו ספור זה כתעודה היסטורית על „פרסום
התורה“, שעזרא העלה עמו מבבל (בשנת 444). אולם במשך הזמן התחילה הבקורת
לערער גם על אחידות הספור וגם על קביעת מקומו בין ז' ל"א. אבל בפיתרון שאלת
המשכם ומקומם של הפרקים הללו נחלקו ביניהם המערערים. כולם מסכימים, שאין
פרקים אלה ספור אחיד ושאת פרק י' יש לקבוע אחרי י"ג, כמו שטען כבר קוטסרס.
ביחס לח—ט' כולם מסכימים, שהם מן הספור על פעולת עזרא, ודבר אין להם
עם נחמיה. אולם בשאלת קביעת מקומם הדעות מחולקות. ברתולט ועוד קובעים
לשניהם מקום אחרי עז' י'. שדר, אייספלדט ועוד קובעים להם מקום אחרי
עז' ח'. טורי, קיטל, רודולף ועוד קובעים רק לח' מקום אחרי עז' ח'.
רודולף קובע לט' מקום אחרי עז' ט'. אחרים מנסים נסיונות אחרים.

הבחינה הספרותית

בין הפרקים ח—י בסדרם המסרתי יש המשך טבעי יפה, וקודם כל — בבחינה
ספרותית פורמלית. בראש השנה נערך טקס חדש לגמרי: קוראים ומבארים את
התורה. אחר כך חוגגים את חג הסוכות על־פי מה „שמצאו כתוב“ בתורה. בכל ימי
חג קוראים יום יום בתורה. בכ"ד בחודש מתכנסים ועורכים טקס גדול של קריאה
בתורה ושל וידוי לאומי. הוידוי הגדול נחשב מבוא לאמנה. בט', לב, במלה „ועתה“,
מתבצע המעבר מן הסקירה ההיסטורית אל התפלה ואל תיאור ההווה. בפסוק זה
מתחיל השמוש בגוף ראשון של רבים, והוא נמשך עד סוף האמנה. זה מצמיד את
האמנה אל הוידוי. ב"י, א, בבטוי „ובכל זאת“, מתבצע המעבר אל האמנה. ואף אם
נניח רגע, שהבטוי הזה הוא בלתי מתאים, כטענתם של המערערים, הרי אין ספק,

בבנין המקדש, והפרעת הצרים היתה הפרעה פיסית לבנין המקדש, כמבואר למעלה,
שהיו לה, אמנם, גם תוצאות פסיכולוגיות.

שנועד לחבר את י' עם ט¹. קריעת יחידה כזאת לקרעים ונתוק הקרעים ממקומם יכולים להיות מוצדקים רק בתנאי פורמלי אחד: שהקרעים יתאחו יפה במקומות אחרים. אולם את התנאי הזה לא יכלה הבקורת למלא: הקרעים אינם מתאחים. אם אנו מנתקים את ט' מעל י', כל הוידוי הגדול נשאר קטוע-סוף וכלי כל סיום. וכן נשאר י' קטוע-ראש, בלי כל פתיחה וקביעת זמן ומקום. שכל הוידוי שבפרק ט' וביחוד התפלה בפסוק לב קשורים קשר טבעי באיזו התחייבות חדשה, ברור כיום². אולם התחייבות כזאת יש רק בפרק י'. כמו כן ברור, שהאמנה נתקבלה באיזו אספת עם גדולה ומיוחדת לתכלית זו. והיכן הספור על אספה כזאת, אם לא בפרק ט'³? מפוררי היחידה נאלצים להניח, שהמחבר מחק משהו בסוף ט' ובראש י'. השערתם נסמכת איפוא על האין.

ולא עוד אלא שאם אנו מנתקים ט' ממקומו הוא נשאר תלוי כולו באויר. כי פרק זה אין לו מקום כלל בספור על גירוש הנשים הנכריות בעו' ט—י'. הוידוי הזה (אם נניח, שמקומו לפני עו' ט') אינו בא להכין את הגירוש ולהטות לב העם למעשה הגירוש⁴. שהרי בעו' ט' מסופר, שעזרא לא ידע על נישואי התערובת לפני שהשרים טפרו לו עליהם. מלבד זה הרי אין בכל הוידוי הארוך שום זכר לחטא נישואי התערובת. כמו כן אין יסוד לדעה, שפרק ט' מקומו אחרי עו' י', ושבו כאילו מסופר איך בוצעה הוצאת הנשים הנכריות⁵. כי ט', ב הוא רק פסוק כולל, ואין בו שום תיאור של בצוע. מלבד זה לא בוצעה הוצאת הנשים באספת עם בירושלים אלא במקומות, בכל עיר ועיר (עיין למעלה, ע' 291, 302, 303). ושוב: בידוי אין זכר לחטא נישואי התערובת, ובכל פרק ט' אין התחייבות להמנע מנישואי התערובת להבא. התחייבות כזאת יש רק בפרק י'! והמפליא ביותר לפי שתי הקביעות הנדונות הוא, שהוידוי בט' הוא כולו היסטורי: החטא הוא אך ורק חטא האבות.

¹ בר תולט, ביאורו לעו' ונח, ע' 75, שלדברי שדר (Esra, ע' VI, 8) חולל מפנה בהבנת נח' י', פותח את ה"מפנה" בטענה מתמיהה ביותר זו: "על יסוד תפלה המסתיימת בקינה אין בדרך כלל שום אדם עושה אמנה". מניין לו לברחולס כלל גדול כזה על מה שאין "שום אדם" עושה? ומפני מה היו בעלי האמנה חייבים לשמור על כלל זה? ברם, נח' ט' הוא לא תפלה אלא וידוי, שיש בו פסוק אחד של תפלה (לב) ושני פסוקים של קינה (לו—לז). למשמעות הבטוי "ובכל זאת" כאן עיין אהרליך, VII, Randglossen, ע' 207. — שבטקסט שלנו "ובכל זאת" מחבר יפה את ט' עם י', מודה רודולף, ביאורו, ע' 172—173, אף על-פי שהוא חושב, שזהו חבורו של הכרוניסט (ע' 175). שפרק י' מתחבר "למראית עין יפה" עם ח—ט' מודה גם אייספלדט, Einleitung, ע' 591, אף על-פי שהוא אומר שם להלן, ש"ובכל זאת" הוא חבור "רע מאד". שהמשך הפרקים הוא טוב, מודה גם נוס. Studien, ע' 146—149, אלא שהוא חושב, שכל הספור הוא המצאת הכרוניסט. עיין גם הל שר, התרגום הגרמני לעו' ונח, ע' 544, 546. — ועיין למעלה, ע' 330.

² בזה מודה רודולף, ביאורו, ע' 162. קיטל, Geschichte, III, ע' 596, אינו יודע כלל מה לעשות בפרק ט'.

³ קיטל, שם, ע' 644, מנסה לקשר את י' עם הקטע ב"ג, א—ג. אבל זהו נסיון בטל. באספה, שבה התחייבו לא להתערב בגויים, לא היו צריכים להבדיל "כל ערב מישראל", מפני שבאותו יום, "מצאו כתוב" דבר זה בתורה. אין בקטע שום רמז לאמנה כללית. שאין כאן שום קשר ספרותי, מודה גם קיטל.

⁴ כך מנסה לטעון שדר, Esra, ע' 12—13.

⁵ כך טוען, בעקבות טורי, רודולף, ביאורו, ע' 154.

המתורדים אינם רומזים כלל על איזה חטא שלהם עצמם. לצעקת עזרא על "מעל הגולה" בעז' ט'—י' אין כל זכר!

הטענות הענייניות. "שליחות" עזרא. קריאת התורה וגירוש הנשים

רעועות מאד הן גם הטענות הענייניות של מפוררי היחידה. הטענה היסודית של המפוררים הקובעים את נח' ח' אחרי עז' ח' היא, שאין להעלות על הדעת, שעזרא המתין שלש עשרה שנה (משנת 457 עד שנת 444) עד שנתעורר למלא את השליחות, שהטיל עליו המלך ושלשמה עלה מבבל — לפרסם את התורה (עז' ז', י, יד, כה—כו). פרסום התורה היה בהכרח המעשה הראשון שלו. רק אחרי פרסום זה יכול היה לדרוש את הוצאת הנשים הנכריות בהתאמה לחוק התורה ולבצע את המסופר בעז' ט'—י'.⁶ אולם הטענה הזאת נובעת מן התפיסה המשובשת והמעורפלת של "שליחות" עזרא ושל אופי מעשיו הרווחת בין החוקרים. עזרא לא עלה מבבל "לפרסם" את התורה. גם הוא וגם דורו האמינו, שהתורה שבידו היא "מפורסמת" ועומדת מימי משה. הוא הכין לבבו, ללמד בישראל חק ומשפט, (עז' ז', י). המלך נותן לו רשות למנות שופטים לכל יודעי דתי אלהיו, וללמדם לשאינם יודעים (שם, כה). את מטרתו זו, ללמד את התורה לעם ולהעמיד את חיי העם עליה, לא היה יכול להשיג על ידי קריאת-תורה בחג אחד או בכמה חגים. מפני זה אין כל יסוד לטענה, שקודם כל היה עליו לבצע טקס זה של קריאת התורה המתואר בנח' ח'. באגרת ה"שליחות" של המלך אין מלה על קריאת התורה באספת עם. קריאת התורה וכתובת האמנה היו מאורעות היסטוריים חשובים ביותר. אבל אין זאת אומרת, שעזרא העלה עמו "תכנית" של מאורעות אלה ושהיה צריך לגשת מיד לפעולה על-פי ה"תכנית". המאורעות האלה נבעו מתוך פעולת עזרא בירושלים במשך כל אותן השנים. על זה, שהוא היה פעיל במשך כל אותן השנים, מעידה העובדה, שיש לו בשעת הקריאה חוג של לויים ה"מבינים" לעם את התורה. אבל המאורעות ההם נבעו גם מהלך רוחה של העדה כולה באותה שעה. המאורעות נבעו מתוך צירוף מסויים של גורמים. אין כל טעם לקבוע "על-פי שכל", שהם היו "צריכים" להתארגן מיד אחרי בואו של עזרא.

כל שכן שאין ממש בטענה, שעזרא יכול היה לבצע את גירוש הנשים רק אחרי "פרסום" התורה. כבר ראינו, שהחוקים, שעזרא יכול היה להסתמך עליהם, היו עתיקים וידועים לכל (למעלה, ע' 287). ולא עוד אלא שחוקים אלה כבר היו אז כל כך ארחאיים, שלא התאימו למציאות באותה תקופה. וחזק מזה, לא נאמר בהם דבר לא על הוצאת נשים וכל שכן לא על הוצאת ילדים. המקנאים נשענו על מדרש של חוקים נושנים. אבל מה טעם יש בהנחה, שבחוקים העתיקים האלה יכלו להשתמש רק אחרי קריאת התורה המתוארת בנח' ח' ? בנח' ח' אף לא נרמז, ש"מצאו כתוב" חוק בתורה על נישואי תערובת (עיין נח' י"ג, א—ג). הטענה, שגירוש הנשים יכול היה להתבצע רק אחרי קריאת התורה התגייגית, היא איפוא טענה בטלה בהחלט. אם נצרף יחד את שתי העובדות, שבנח' ח' לא נזכר החוק על נישואי תערובת

⁶ עיין שדר, Esra, ע' 10 ואילך; וביחוד רודולף, ביאורו, ע' 142—143, המבטל את שאר הטענות ומעמיד את הכל על טענה זו.

ושבט' אין כל רמז ל„מעל הגולה“, יהיה ברור לנו בהחלט, ששני הפרקים האלה דבר אין להם עם הספור על גירוש הנשים הנכריות שבעז' ט—ו.

תפיסה מוטעה של האמנה

להפרכת נח' י מעל ח—ט' והסמכתו ל"ג ניתנים, מימות קוסטרס, וינקלר וברתולט, בעיקר שני נימוקים. הנימוק הראשון והעיקרי הוא: אין להניח, שעם הפרסום החגיגי של התורה ועם ההתחייבות לקיים את כל הכתוב בה מצאו לנחוצ' לכתוב אמנה הכוללת פירוט של מצוות מיוחדות, שרובן כתובות בתורה. הנימוק השני הוא: האמנה פורטת מצוות, שלפי המסופר בנח' י"ג טרח נחמיה להגשימן בחיים. נח' י קשור איפוא לא בפעולות עזרא אלא בפעולות נחמיה. נחמיה נתקל בעברות מסוימות, שהעם היה פרוץ בהן ושהוא גלחם בהן, ומתוך מלחמה מעשית זו גבעה האמנה.⁷

אולם הדעה הזאת מקורה באי־הבנה גמורה ומוחלטת של טיב האמנה. הנימוק העיקרי עומד על ההנחה, שרוב המצוות הכלולות באמנה הן מצוות הכתובות בתורה, ורק אחדות מהן אינן בתורה.⁸ להנחה זו מצטרפת הנחה אחרת, כללית יותר, שהתורה נמצאה אז במצב של התהוות ושעורכיה או כותביה יכלו להוסיף או לגרוע בה חוקים לפי צורך הזמן. ומפני זה יש תמיהים, מה צורך היה בשעת מעמד זה של „פרסום התורה“ לפרט באמנה מיוחדת מצוות הכתובות בה, ולמה לא כתבו בה גם אותן מצוות האמנה, שאינן בתורה.⁹ ביחס למצוות קרבן העצים מניחים, שהיתה כתובה בתורה, והושמטה ממנה.¹⁰ ההנחה היא איפוא, שמצוות האמנה בכללן הן מצוות התורה שבכתב: או שישנן בתורה או שיכלו להכתב בה או שהיו בה והושמטו מתוכה.¹¹ אולם כל ההנחות האלה הן הנחות בטלות. כבר ראינו, שהאמנה היא כולה מיצירת תורה—שבעל־פה ושאין בה אף מצוה אחת הכתובה בתורה כמו שהיא באמנה וש אפשר היה להעתיקה בלי מדרש. עורכי האמנה נאלצים לסגל את מצוות התורה למציאות בדרך המדרש, מפני שהתורה כבר היתה מנובשת אז באותיותיה ואי אפשר היה לשנות בה כלום. ומפני זה כל „קושיא“

⁷ עיין ברתולט, ביאורו, ע' 75—76; קיטל, Geschichte, III, ע' 642 ואילך; שדר, Esra, ע' 8 ואילך; בטן, ביאורו, ע' 23; רודולף, ביאורו, ע' 173 ואילך; לודס, Les prophètes, ע' 341; נוט, Studien, ע' 149 (נוט סבור, שבעל ד"ה ספר מה שספר בנח' י על פי נח' י"ג); הלשר, תרגום גרמני, ע' 498 (מעבד מאוחר הוסיף נח' י על פי נח' י"ג וה'). — את סדרי־הפרקים המסור של עז' ונח' שלל גם גרץ במאמרו על הכנסת הגדולה ב־ MGWJ, 1857: נח' ח—ט' מקומם בסוף עז'; נח' י קשור ב"ג: נחמיה ראה את העם פרוץ, ולפיכך כנס את הכנסת; הכנסת נתכנסה אחרי פטירת עזרא, וכו'. אבל בספר ההיסטוריה שלו גרץ מקבל את סדרי־הפרקים המסור.

⁸ עיין פינקלשטיין, הפרושים, ע' ס: כל התקנות כלולות בתורה, ורק על איסור ההתחתנות בעמי הארצות ועל איסור מקח וממכר בשבת היו שטענו, שאינם מן התורה.

⁹ עיין ברתולט, שם, ע' 76.
¹⁰ עיין ברתולט, שם, ע' 79; קיטל, שם, ע' 645; רודולף, שם, ע' 180.

¹¹ נוט, שם, ע' 128 (הערה 3) אומר, אפילו שתכלית הפעולות בנח' ח—י היא רק לחייב את העם לקיים אותן ממצוות התורה, שהתרגלו בקיומן עד אז.

למה פרטו באמנה מצוות הכתובות בתורה או למה לא כתבו את כל תקנותיה בתורה, היא קושיא של מה בכך.

פ ע ו ל ו ת נ ח מ י ה ו ה א מ נ ה

גם הנימוק השני, שנח' י' נתגבש מתוך פעולות נחמיה, שמסופר עליהן בנח' י"ג (או גם בנח' ה'), אינו עומד בפני הבקורת. המגע בין נח' י' לנח' י"ג הוא בעצם רק בשלש נקודות: נחמיה קובע מחדש את סדר חלוקת המעשר (י"ג, י—י"ג), הוא אוחד באמצעים למנוע קניה מן הגויים בשבת בירושלים (טו—כב), הוא נלחם בנישואי תערוכת (כג—כח). היש טעם לומר, שמתוך פעולות אלה נבעו התקנות היסודיות החדשות המרובות של האמנה? שאלת המעשר לבדה יש בה כדי להכריע. בנח' י"ג, ה'—י"ג מעשר הלוי קיים ועומד, וגם למשוררים ולשוערים יש חלק בו. המקדימים את י"ג ל' מניחים, שהמעשר הזה הוא מצוה מפורשת בתורה, והיא מתנה שנתית חוקית מובנת מאליה, ובפרק י' יש רק התחייבות נוספת לתת אותה באמת. זוהי טעות פטלית. כבר ראינו, שמעשר לוי שנתי אינו בתורה בכלל, וכל שכן שאינו בה כמתנת המשוררים והשוערים, שבראשית בית שני עוד לא נחשבו „לויים” ממש. ואמנם, בעו' א'—נח' ז' אין שום זכר למעשר, וכן גם לא בחגי וזכ', את מצות המעשר צריך היה לקבוע תחלה כמתנה שנתית בכלל וכמתנה ללויה החדשה בפרט. וקביעה זו יכולה להעשות רק על ידי איוו רשות לאומית מוסמכת. על החלטה לאומית כזאת מסופר רק בנח' י'. אין ספק איפוא, שפעולות נחמיה מובנות רק כהמשך להחלטות הכנסת הגדולה.

ח ל ו ק ת ה מ ע ש ר

דבר זה ברור גם מסדר התקנות לבצוע חלוקת המעשר. בשעתו טען קוסטרס, שהתקנה בנח' י', לח—לט היא התקנה הטובה ביותר בשביל הלויים, והיא תוקנה אחרי שנסיונו של נחמיה בנח' י"ג נכשל. את המעשר היה העם מביא תחלה אל האוצרות. אולם הממונים על האוצרות קפחו את הלויים בשעת העדרו של נחמיה. נחמיה ממנה „נאמנים”, כדי לתקן את המעוות (י"ג, יג). אבל גם זה לא הצליח „כנראה”. אז החליטו, שהלויים יגבו בשותפות עם הכהנים את המעשר בעצמם מן העם, כאמור בנח' י', לח—לט¹². אולם דעה זו מוטעה היא כולה.

אנו יודעים בבירור מעדויות הספרות התלמודית, שהכהנים הם שדחו את הלויים ונטלו את המעשר לעצמם¹⁸. ואם נזכור את היחס המספרי בין הכהנים ובין הלויים, לא נוכל לפקפק בזה, שתקנת האמנה היא אוטופית ביותר ושמן הרגע הראשון התחילה תפיסת המעשר בידי הכהנים. כנגד כל לוי היו עשרים כהנים או אף יותר. הכהנים היו חשובים בעיני העם יותר מן הלויים. רוב הלויים היו לויים חדשים, שמעולם לא נתנו להם „מנות”. הנצייר לנו, שעשרים כהנים היו „עם”

¹² עיין הפולמוס עם קוסטרס אצל ימפל, Wiederherstellung, ע' 154 ואילך. בעקבות קוסטרס הולך רודולף, ביאורו, ע' 180. נגד קוסטרס עיין מייאר, Entstehung, ע' 201—202.

¹⁸ עיין למעלה, כך א', ע' 150 ואילך.

הלוי ונתנו לו לבדו ליטול לעצמו תשע עשירות, והם כולם חלקו ביניהם עשירות אחת? ברור, שהסדור הזה היה הרע ביותר בשביל הלויים.

מלבד זה הרי תקנת האמנה היא הקרובה ביותר לחוק של בנח' י"ח, כא—לב, שגם הוא יודע גביה ישירה של המעשר מאת העם בלי מצו של אוצר, וגם מפני זה הדעת נותנת, שהיא הראשונה בזמן. ומפני שהיא לא נתנה להגשמה, תקנו אחר כך, שהמעשר יובא אל האוצר, ושם יחולק. על זה מסופר, כנראה, בנח' י"ב, מד. אבל יד הכהנים היתה תקיפה, ובהעדרו של נחמיה לא נתנו ללויים את חלקם. כשבא נחמיה בשנית, הוא הפקיד על האוצר אנשים נאמנים, שלא יקפחו את הלויים. זהו השלב השלישי.

אם נחמיה מוכיח על קפוח הלויים את הסגנים (י"ג, י) ולא את הכהנים, אין זאת אומרת, שלא הכהנים היו המקפחים, כמו שטוען קוסטרס. שהרי אף אם הממונים על האוצר בצעו את הקפוח, הרי אין ספק, שגם לכך לחץ מצד הכהנים. מתוך ההיסטוריה המאוחרת אנו יודעים, שהכהנים היו להם טענות להצדיק את תפיסת המעשר. בכל אופן הם היו "צד", וטבעי הדבר, שנחמיה פונה אל הסגנים ולא אליהם. התקנה להביא את המעשר אל האוצר כבר כללה בלי ספק ויתור ללחץ הכהני. ודאי שלא חלקו את המעשר לפי חוק התורה הארחאי ולפי תקנת האמנה המבוטסת עליו. הכהנים המרובים התקפים לא הסתפקו במעשר מן המעשר. אלא שהחלוקה על ידי האוצר מכוננת היתה להבטיח ללויים חלק מה מעשר. אולם הכהנים לא היתה דעתם נוחה גם מזה. במשך הזמן בטלו את מיצו האוצר וחזרו לגביה ישירה, והכתו "מחזר על הגרנות". זה מוכיח בהחלט, שהגביה הישירה היתה הסדור הרע ביותר ללויים. התקנה האוטופית של האמנה היא איפוא בהכרח הראשונה בזמן. הסדר: י, לח—לט; י"ב, מד; י"ג, יג הוא מפני זה הסדר ההיסטורי הקבוע, שאין לשנותו.

פ ע ו ל ו ת נ ח מ י ה

גם בשאר הדברים הנזכרים בנח' י"ג ברור, שסדרה של המסורה הוא הנכון. נחמיה נלחם ביחוד בנישואי תערובת של הכהנים, בגאלי הכהנה" (י"ג, כח—כט). אבל באמנה אין תקנה מיוחדת בענין גאלי הכהנה. הוא מעמיד משמרות כהנים ולויים, ובכלל זה הוא מעמיד משמרות על קרבן העצים ועל הבכורים (שם, ל—לא). אבל קרבן העצים עצמו כבר קיים לפני כן. נחמיה אינו אומר, שהוא קבע את מתנת העצים. אולם קרבן העצים אינו בתורה. מקורו איפוא אך ורק בתקנת האמנה. חרשו של נחמיה—המשמרות—לא נזכר באמנה. לנחמיה מובן מאליה, שהקניה בשבת מן הגויים היא חלול שבת, ומתוך דבריו נזכר, שלדעתו זה צריך להיות מובן מאליה גם לחורי יהודה (י"ג, טו—כב). אולם קניה בשבת לא נאסרה בתורה, וכבר ראינו, שאין זכר לדבר, שקניה מן הגויים נחשבה לפנים לחלול שבת. הנחת הספור היא, שאיסור כזה נקבע כבר לפני כן כאיסור כללי ומפורסם. ואיסור כזה יש רק באמנה. אם נחמיה אינו מוכיח את חורי יהודה בפירוש על הפרת האמנה, אין מכאן ראיה, שתלונתו קדמה לאמנה, כטענת קוסטרס. לנחמיה לא הפרת האמנה עיקר אלא חלול השבת. לא הפרת האמנה היא שעלולה להביא "חרון על ישראל", אלא חלול השבת. ועל זה הוא מדבר משפטים עם החורים. תקנת האמנה נחשבה רק הסבר לאיסור המלאכה שבתורה.

ואין זה צריך להתמיה אותנו, שנחמיה נאלץ להלחם ביחוד לקיום התקנות על

המעשר, השבת ונישואי התערובת, ואין מקום לקושיא, כיצד זה הפר העם בדיוק אותן התקנות, שזה עתה קיים וקבל אותן עליו¹⁴. התקנות האלה לא היו „נגד השכל ובלתי-טבעיות“, כהסברו של מייאר¹⁵. אלא שהתקנות האלה היו חדשות ולא הספיקו להשתרש בחיים. מעשר הלוי היה חדוש רדיקלי, ולא היו לו שרשים במסורת העממית. עמיהאריך לא קיימו מצוה זו גם אחר-כך. והכהנים דרשו תקנה זו לעצמם. איסור הקניה בשבת היה אף הוא איסור חדש. וכן האיסור הכולל של נישואי-תערובת. כבר אמרנו, שהאיסור היה מכוון בפועל נגד נישואים עם גויים מתיידיים. ולא כולם הסכימו לאיסור זה. אין פלא, שמצוות אלה היו צריכות חזוק.

שטחית ביותר היא הדעה, שהתקנה על השנה השביעית (נח' י', לב) נבעה מתוך מלחמתו של נחמיה בחורים וכסגנים לטובת העם העני, שנסתיימה בשמיטת התרבות כמסופר בנח' ה': כדי למנוע להבא את שעבוד העם על ידי בעלי חובות, הטעימו באמנה את החוק על שמיטת כספים בשביעית¹⁶. כי בנח' ה' אין כל רמז לחוק השמיטה שבדב' ט"ו, א—ב. כבר ראינו, שהחוק הזה לא היה יכול להועיל כלל באותן המסורות (למעלה, ע' 321—322). וגם זה ראינו, שלא נוסף בתורה באמת שום חוק מפורש יעיל נגד נישול ושעבוד בעלי חובות ובניהם, מכיון שחוקי התורה היו חתומים זה כבר (ע' 322).

מוצא נח' ח'—י'. סדר המאורעות

הדעה, שהפרקים נח' ח'—י' לא נמסרו לנו בהמשך ראשוני-נכון, מסתייעת גם בזה, שהם נכרים כחטיבה זרה למסגרתה. הפרקים א'—ז' הם מזכרונות נחמיה, וכתובים הם בגוף ראשון, וסגנונם אחיד. כי סוף ז', ה מכליל גם רשימת העולים בזכרונות נחמיה. ואילו ח'—י' אינם מזכרונות נחמיה. הם כתובים בגוף שלישי, וסגנונם אחר. בבחינה עניינית הם מפסיקים את הספור על פעולות נחמיה בז', א—ה. פרקים אלה הם איפוא כאן גוף זר.

ואמנם, בבחינה ספרותית, ח'—י' הם חטיבה מיוחדת, והם מפסיקים את זכרונות נחמיה. הם לקוחים ממקור אחר או הם עצמם מקור-ראשון אחר. אבל אין זאת אומרת, שהמסופר בפרקים אלה אינו קבוע במקומו ההיסטורי הנכון. כי ח'—י' אינם מפסיקים באמת את הספור על פעולות נחמיה, אלא הם באים אחרי הרשימה על תכניתו ליחש את העם. בז', ה—עג מסופר רק על ההכנה לבדיקת ספרי היחש: מציאת ספר יחש „העולים בראשונה“. אבל אין ספור על ביצוע מפקד-היחש ועל זמנו. והחומה נשלמה בכ"ה באלול. נשארו חמשה ימים עד החגים. ברור, שהמפקד לא נערך בימים אלה. בינתיים הגיע ראש השנה וביום זה התחילה כל אותה הפרשה הנרגשת, שנסתיימה בהקראת האמנה. רק אחרי כל זה יכול היה נחמיה לבצע את תכניתו. ח'—י' משקפים איפוא מה שקרה באמת: הם מפסיקים

¹⁴ רודולף, ביאורו, ע' 173; וכן טען גרץ, במאמרו הנ"ל, ע' 61; וכן אחרים.

¹⁵ Entstehung, ע' 202. לא היה שום דבר „בלתי טבעי“ בהשבתת השוק ביום קודש. איסורי נישואי תערובת מסוגים שונים, לאומיים, מעמדיים, מדיניים, דתיים, אנו מוצאים אצל הרבה עמים. גם הנצרות אסרה נישואי תערובת.

¹⁶ ברתולט, ביאורו, ע' 78; רודולף, ביאורו, ע' 177; הולר, Judentum, ע' 183.

את הספור על תכניות נחמיה, מפני שהמאורעות הפסיקו את בצוע התכניות. לוח הזמנים ב', טו; ז', ב מעיד, שהדברים לא יכלו להתרחש באופן אחר. כבר עמדנו על העובדה, שח'—חוצים את הספור על פעולות נחמיה כולן לשני חלקים באופן, שבחלק הראשון (לפני האמנה) נחמיה מופיע כבונה ואדמיניסטרטור, ובשני (בפרק י"ג) הוא מופיע כמבצע תקנות האמנה (עיין למעלה, ע' 355). עובדה זו מוכיחה שח'—לא הועברו בטעות לכאן מקום אחר, אלא שקבועים הם במקום הראשוני והנכון. ולא עוד אלא שיש יסוד להנחה, שאת הפרקים האלה מצא מחבר עז' ונח' במקום זה בס' נחמיה הקדום, שממנו העתיק את נח' א'—כמו שהם. שבידו היה ספר כזה יש ללמוד מן הכותרת נח' א', א. שבכל המקרא אין דוגמא לה באמצע חבור. שח'—היו קבועים באותו ספר במקום זה, יש ללמוד מן החבור שבין רשימת העולים בו' לח', מצד אחד, ובין רשימת העולים בעז' ב' לעז' ג', מצד שני. על זה נעמוד מיד בקטע ח.

ח. הכפלת רשימת העולים

הכפלת רשימת העולים בעז' ב' ובנח' ז' היא מן הפרובלמות המגרות של ספר זה, וכבר הרבו להתלבט בה. יש אומרים, שהרשימה בנח' ז' הועתקה מעז' ב', ששם מקומה הטבעי. יש אומרים להפך. יש אומרים, שהמחבר מצא את הרשימה בשני המקומות ולא רצה לשנות ממה שמצא.

אולם הפליאה הגדולה היא לא הכפלת הרשימה כשהיא לעצמה אלא החבור שבין שתי הרשימות עם הספורים שלאחריהן: גם בעז' ב'—ג' גם בנח' ז'—ח' משמש מעבר מן הרשימה אל הספור הפסוק, "ויגע החדש השביעי... ויאספו העם" וגו'. כיצד קרה דבר זה?

למראה המבוכה יש ליקויי נוסח בפסוקי המעבר, ויש חילופי נוסחאות בין עז' ב' לנח' ז' ובין שניהם לעז"ח ה', מה—מו; ט', לו—לח. המלים, המשוררים והשוערים" ישנו גם בעז' ב' גם בנח' ז' גם בתרגום השבעים וגם בעז"ח ה', מה, ובשום פנים אין הן "מפוקפקות", ואין למחקן. ומפני זה לא היה נח' ז', ע קשור מעולם בספור על עליית עזרא (עז' ח'), שבו לא נזכרו משוררים ושוערים, ואין כאן זכר לסדר: עז' ח' נח' ח' ¹. — בעז"ח ה', מה; ט', לו מצינו אחרי "ומן העם" את המלה "בירושלים". המלה הזאת נחוצה באמת, אבל אין זאת אומרת, שמקומה בעז"ח נכון. הנתינים, עבדי המקדש, לא היה להם מקום אחר חוץ מירושלים. לפי נח' ג', כו; י"א, כא הם ישבו בעפל, ולפי נח' ג', ל יש בירושלים בית נתינים. נראה איפוא, שהגירסה הנכונה לפי נח' ז', עג היא: "וישבו הכהנים והלויים והשוערים והמשוררים זמן העם והנתינים בירושלם וכל ישראל בעריהם" ². לעומת זה אין חלוקת הפסוקים בנח' ז', עג—ח', א נכונה. הפסוק, "וישבו הכהנים... וכל ישראל בעריהם" הוא סיום הרשימה, המקביל לפתיחתה ("וישובו לירושלם וליהודה איש לעירו": ז', ו), ואין הוא ראשית הספור, כמו שיש סבורים בטעות. הספור התחיל במלים: "ויגע החדש השביעי", כחלוקת הפסוקים בעז' ב', ע—ג, א.

¹ לא לפי פלפולו של שדר, Esra, ע' 19, ולא לפי פלפולו של רודולף, ביאורו, ע' 15. — המלים אינן בעז"ח ט', לו. אבל כאן חסרים גם הנתינים (שעלו עם עזרא). יש כאן איפוא טקסט מקוצר.
² השוה גרן, 11, ח"ב, ע' 74, הערה 3.

השאלה היא באיזה מקום סמיכות זו של סיום הרשימה לפתיחת הספור „ויגע החדש השביעי“ וגר' היא ראשונה — בעד' או בנח'?

כשאנו משווים את שני המקומות, אנו רואים בבירור, שהפתיחה „ויגע החדש השביעי“ וגר' היא בנח' ארוגה בתוך ההמשך באופן אורגני ובלעדית אי אפשר, ואילו בעד' היא סלאי טלוא, פסוק זר, הקשור בהמשך קשר רופף.

התאריך בנח' ז' חורר לנח' ו', טו, למרות ההבדל בסימון החדשים: החומה נשלמה בסוף אלול, והנה הגיע החודש השביעי וכו'. התאריך משלב איפוא את נח' בהמשך הספור הקודם. ואילו בעד' א'—ב' אין שום תאריך של חודש, ועד' ג', א אין לו אחיזה מפורשת בשלפניו. — בנח' ח', איש נושא משותף לפתיחה ולהמשך הספור: „העם“ הוא נושא ל„ויאספר“ וגם ל„ויאמרו“. בלי הפתיחה אין כאן נושא כלל. הפתיחה קשורה איפוא קשר סינטקטי בהמשך. ואילו בעד' ג', א—ב אין נושא משותף. הפתיחה היא משפט נפרד מן ההמשך. בפסוק א הנושא הוא „העם“, בפסוק ב—ישוע ואחיו וכו'. מפני זה הפתיחה היא הכרחית בנח', אבל אינה הכרחית בעד'. הספור בעד' ג' היה יכול להתחיל: „ויקם ישוע... ויבנו“ וגר'. כך היה יכול להתחיל בהמשך לב', ע ואפילו בהמשך לא', יא. ועוד יותר חשוב ההבדל הענייני הקשור בהבדל הסינטקטי. בנח' ח' „העם“ הנוכח בפתיחה קיים ופועל בכל הספור, בעצם — עד סוף י'. ואילו בעד' ג', א—ו „העם“ הנוכח בפתיחה לא רק נדחה מיד עלידי נושא סינטקטי אחר, אלא הוא אינו מופיע כפועל בכל הספור (ב—ז). ואף לא נפקד שם עוד בכלל. אנו מניחים את מציאותו ברקע, אבל הספור אינו מזכיר אותו בפירוש. העדר נושא הפתיחה בספור מוכיח, שהפתיחה אינה מיסודו של הספור.

ראשונות הפתיחה בנח' ח' וזרותה בעד' ג' נכרת ביהוד מתוך סדר המעשים המסופרים בשני הפרקים. בנח' ח', א—יב הוא ספור על מעשים, שנעשו כולם ביום אחד, באחד לחודש השביעי. הפתיחה קובעת את הזמן ואת המקום, שבהם התרחש כל המסופר שם: בראש החודש השביעי נאסף כל העם, שכבר היה באותו יום בירושלים, „כאיש אחד“ אל הרחוב אשר לפני שער המים ואמר לעזרא להביא את ספר התורה וכו'. לא כן בעד' ג'. כאן הפתיחה בג', א אינה קובעת את זמן המסופר בג', ב—ג. שהרי ברור, שאת המזבח בנו לא בראש השנה אלא לפני החג, לפני שהעם נאסף „כאיש אחד“ לירושלים³. בנין המזבח נחשב כאן לפעולה נמשכת, מאחר שלפי הספור הזה נבנה המזבח תוך מאבק עם „עמי הארצות“. על בנין מזבח לפני החג עיין גם שם' ל"ב, ה—ו. בראש השנה כבר היה המזבח מוכן, ובאותו יום כבר הקריבו עליו את התמיד (עד' ג', ו). מקומה ההגיגי של „הפתיחה“ הוא איפוא באמת אחרי הספור על בנין המזבח. ואם המחבר מקדים את ג', א לב—ג, אין זה אלא מפני שהעתיק את ג', א עם הרשימה שלפניה בהמשך, שמצא בס' נחמיה הקדום. הוא השתמש בפתיחה זו, מפני שגם בעד' ג' סופר על מעשי החודש השביעי. ועם זה הרגיש בלי ספק, שהפתיחה אינה מתאימה לגמרי לענין. במקום „אל הרחוב אשר לפני שער המים“ בנח' ח', א הוא כותב בעד' ג', א, לפי צורך הענין, „אל ירושלים“. כי בנח' ח' מדובר על התכנסות כל העם, שהיה כבר בירושלים, למקום מסוים אחד לשם קריאת התורה. ואילו בעד' ג' מדובר על עליית העם מן

³ השוה קי"ל, ביאורו לעז' ע' 50.

הערים אל עיר הקודש ולא על כנוס במקום מסויים⁴. ויש לשער, שאת המלים חפס בעז' ג, א קצת באופן אחר מאשר בנח' ח, א, והיינו: כש ה ת ק ר ב החודש השביעי... והעם ה ת ח י ל ל ה ת א ס פ בירושלים. את הבטוי „כאיש אחד“ העתיק, אף-על-פי שהוא מתאים באמת רק בנח' ח, כי שם מסופר על פעולות קבוציות של העם הפועל באספות „כאיש אחד“: על קריאה קבוצית בתורה, על וידוי קבוצי ועל כתיבת האמנה. ואילו בעז' ג, ב-1 אין ספור על פעולה משותפת של העם בכנוסיו.

ומכל האמור נמצאנו למדים, שמחבר עז' ונח' מצא במקורותיו את נח' ז'-ח' מסודרים זה אחרי זה כסדרה של המסורת. וכשהעתיק את הרשימה מנח' ז' העתיק אתה גם את ח, א. הסדר הזה הוא איפוא העתיק והנכון. מעין זה אנו מוצאים גם בעז' ט, לו-לח (עיין להלן בקטע על עזרא החיצוני).

ט. זמנם של עזרא ונחמיה

במקורות שלנו זמנם של עזרא ונחמיה קבוע במפורש. עזרא עלה בשנת שבע לארתחששתא (עז' ז, ז-ח). נחמיה עלה בשנת עשרים לארתחששתא (נח' א, א; ב, א). הוא שמש פחה עד שנת שלשים ושנים לארתחששתא (שם ח, יד; יג, ו). באותה שנה נקרא לבוא אל המלך, ואחר כך חזר לירושלים (יג, ו). ארתחששתא שבימי נבנתה חומת ירושלים, הוא זה, שמלך אחרי דריוש, שבימי נבנה הבית (עז' ו, יד). לפי זה היתה עליית עזרא ונחמיה בימי ארתחששתא הראשון, עליית עזרא בשנת 458, ועליית נחמיה בשנת 445. לפי השקפת מחבר הספר היו עזרא ונחמיה בני דור אחד, והם פעלו בירושלים בערך בזמן אחד. בנח' ח, ט; יב, לו הם מופיעים זה ליד זה. כדי לדחות דעה ברורה זו של אדם, שעיין במקורות הראשון נים, יש צורך בטענות בעלות משקל.

מימות הו נ א ק ר ועד היום יש סיעות של חוקרים הדוחים את הכרונולוגיה של המחבר ומקדימים את נחמיה לעזרא¹. אולם טענותיהם הן קלושות ביותר, ויש ביניהם כמין התחרות בגבוב „ראיות“ של מה-בכך.

עזרא בוידיור אומר, שאלהים נתן לישראל, „גדר ביהודה ובירושלם“ (עז' ט, ט). לדעת חוקרים אלה, „גדר“ זו היא החומה, שבנה נחמיה. ואם כן, הרי שעזרא עלה אחרי בנין החומה. לדעת חוקרים אלה אפשר איפוא לסמן את החומה מסביב לירושלים במלים „גדר ביהודה ובירושלים“! ואף-על-פי שהחוקרים ההם זיהו בהצלחה

⁴ „אל ירושלים“ אינו תקון, שבא למנוע אנכרוניזם, מאחר שבימי זורובבל לא היתה החומה בנויה ולא היו בה שערים. עיין ב ר ת ל ט, ע' 9; ש ד ר, Esra, ע' 18; ר ו ד ל פ, ע' 29. בימי זורובבל לא היו השערים בנויים, אבל מקומם היה ידוע ויכלו להשתמש בהם כסימני מקום. עיין תיאור סיורו של נחמיה: נח' ב, יג-טו. הטעם הוא זה המבואר בפנים.

¹ עיין הסקירה על הדיון בשאלה זו והביבליוגרפיה המפורטת במאמרו של Rowley בספר גולדציהר, ע' 117-149, ובמאמרו של ZAW, Snaith, 1952, ע' 53-66. ועיין בסן, ביאורו לעז' ונח', ע' 28-30; ר ו ד ל פ, ביאורו לעז' ונח', ע' 65 ואילך. נגד היפוך הסדר עיין: מאמרו של Scott, ET, 1946-1947, ע' 263-267; ס ג ל, תרביץ תש"ג, ע' 97-98; Wright, The Date of Ezra's Coming to Jerusalem, 1947, ע' 122-127.

את ה"גדר", לא נתנו דעתם לזהות את ה"יתד", שנזכרה שם בפסוק ח, ועדיין ה"יתד" מחכה לגורל מדעי.

בעז' ו מסופר, שעזרא הלך אחרי הוידי והתפלה אל לשכת יהוה בן בן אלשיב. לפי נח' י"ב, י"א, כג היה יוחנן בן יודע בן אלישיב (בפסוק כג: "יוחנן בן אלישיב") כהן גדול, בן בנו של אותו אלישיב, שכיחן בימי נחמיה. הטוענים מניחים, שיוחנן בעל הלשכה, בן דורו של עזרא, הוא הכהן הגדול. הרי שעזרא פעל בדור שלישי שלאחרי נחמיה. אולם יוחנן בעז' י' אינו נקרא כהן גדול, ומה יסוד יש לזהות אותו עם בן יודע? מה מונע אותנו מלחשוב אותו לאחד מבניו של אלישיב, שהיתה לו לשכה במקדש? יש טוענים, שעזרא לא היה "מתרועע" עם בעלי דרגה נמוכה ועם צעירים, אלא רק עם הכהן הגדול², אבל טענה זו היא "שיא" אפילו בדיון הזה. מי היו האנשים, שעמם "התרועע" עזרא בנח' ח, ד—ז— כולם שרים וכהנים גדולים? והיכן היה הכהן הגדול בשעת הפעולות בנח' ח—ז? והיכן יש זכר לפעולת אותו יוחנן "הכהן הגדול" בעז' ט—? באמת לוא היה הכהן הגדול פועל עם עזרא, אי אפשר היה, ששום מלה ושום פעולה שלו לא היתה נזכרת כלל. ובעצם אף לא סופר כלל, שעזרא "התרועע" עם יוחנן, אלא שהלך אל לשכתו, "תפקיד" אפסי זה של יוחנן מוכיח בהחלט, שלא היה כהן גדול.

טענה קלושה אחרת: בימי נחמיה ירושלים שוממה ואין בה לא בתים ולא עם (נח' ז', ד), ואילו בימי עזרא יש שם בתים ועם רב (עין עז' י', א)³. אולם נחמיה מוצא עם בואו לירושלים בתוך "השממה" יהודים, כהנים, חורים וסגנים (נח' ב', טז), בעיר, שאין בה עם ובתים, יושב הכהן הגדול, וישובים כהנים ולויים ושרים, יש שם בית נתינים ובית רוכלים. רבים מבוני החומה בונים איש "נגד ביתו" (נח' ג', י, כ, כא, כג, כח, כט, ל, לא). לשמעה הנביא יש בית (ו', י). בשעה ש"אין בתים", יושבי ירושלים שומרים במשמרות "איש נגד ביתו" (ז', ג).

לא יותר טובות הן הראיות מהשואת השמות שברשימות השמות שבעז' ונח'. ברשימות אלה יש לעולם משהו פרובלמטי, ואין להביא מהן ראיה מכרעת. מתוך הרשימות האלה אפשר "להוכיח" הרבה דברים, ישר והפוך.

יש טוענים, שברשימת בוני החומה בנח' ג' לא נזכר איש מעולי עזרא. מכאן ראיה, שעזרא עלה רק אחרי בנין החומה⁴. אמנם, בנח' ג', יז נזכר חשביה (עז' ח', יט, כד), ושם, י נזכר חטוש (עז' ח', ב), ושם, ד, ל נזכר משלם (עז' ח', טז). אלא שאין להוכיח את זהות בעלי השמות האלה. אבל מכיון שאין להוכיח גם את ההפך, הרי שאין שום ראיה. ולא עוד אלא שהטענה היא טענה בטלה מיסודה. מבין רבבות אנשים, שהיו אז ביהודה, נזכרו בנח' ג' שמות אנשים מעטים. היכולים אנו לבאר, מפני מה נזכרו אלה ולא אלה? מתוך נח' ג' אפשר "להוכיח", ש נחמיה כבברו ובעצמו לא היה אז בירושלים, מאחר שלא נזכר ברשימת הבונים. וכן לא נזכרו חנני אחיז וחנוניה שר הבריה (נח' ז', ב). לא נזכרו שמעיה הנביא ושכניה בן ארח (שם ז', יח).

לפי עז' ח', כט: י', ה שרי הכהנים והלויים וראשי האבות יושבים כבר

² ר' ל, במאמרו הנ"ל, ע' 134.

³ בסן, ביאורו, ע' 28.

⁴ עין רודולף, ביאורו, ע' 69. וכן קוסטרס ואחרים, עין ימפל, *Wiederherstellung*, ע' 124.

בירושלים. ואילו לפי נח' י"א, א רק נחמיה הוא שהביא את השרים לירושלים.⁵ אולם מי הם החורים והסגנים, שנחמיה מוצא בירושלים עם בואו (נח' ב', טז) ? והאם ישב שם הכהן הגדול לבדו (נח' ג', א, כ—כא), ועמו אין איש משרי הכהנים ? והאם לא היו משלם בן ברכיה ושכניה בן ארח (נח' ו', יח) מראשי בתי האבות ? והאם חגניה שר הבירה לא היה מן השרים ? ברור, שנחמיה (אם הידיעה ההיא נכונה בכלל) רק הוסיף עליהם, אבל היו שרים בירושלים גם קודם לכן.

בעו' ח', לג מרמות בן אוריה הוא כהן, ואילו בנח' ג', ד, כא מרמות לא נקרא כהן. זאת אומרת, שבימי נחמיה משפחת הקוץ עדיין לא הוכשרה לכהונה (עיין עד' ב', סא—סג), אבל כבר הוכשרה בימי עזרא.⁶ אולם בנח' ג' לא נתן לשום יחיד, חוץ מאלו שישבו, הכהן הגדול, התאר כהן. נזכרו רק „הכהנים“ ברבים (א, כב, כח). מלבד זה עצם יחוש מרמות על הקוץ הוא המתאר אותו כ„כהן“. כי בני המשפחות האלה נפסלו, אמנם, לאכילת קדשי קדשים (עד' ב', סג), אבל לא חדלו לחשוב את עצמם „כהנים“, וכן נקראו אפילו בעו' ב', סא. העדר התואר המפורש של מרמות בנח' ג' אינו מוכיח איפוא כלום.

קלושה לגמרי היא הטענה, שמרמות היה צעיר בשעת בנין החומה, מאחר שהיה בו כח לבנות שתי מדות, וזמן בשעת עליית עזרא. מאחר שאז היה ממונה על אוצר המקדש (עו' ח', ג') — גם שאר הטענות הן קלושות ביותר.

משקל-מה יש רק בטענה אחת, והיא, שנחמיה אינו מזכיר את עזרא בזכרונותיו. אולם יש לשאול: היכן היה עליו להזכיר אותו ? לפי הספור שלנו בא נחמיה לירושלים כשנים-שלשה חדשים לפני הכנסת הגדולה. הימים האלה הם ימים של עבודה מאומצת וחרדה ודאגה: „הלילה משמר, והיום מלאכה“. היכול היה נחמיה במלאכה זו להעזר על ידי הסופר ומורה התורה ? בספור בנח' ח', ט נחמיה ועזרא מופיעים יחד, אבל החוקרים מוחקים כאן את נחמיה. בקטע מזכרונותיו בנח' י"ב, לו נחמיה מזכיר את עזרא בין ההולכים בתהלוכות חנוכת החומה. אבל החוקרים מוחקים כאן את עזרא. ואחרי המחיקות הם טוענים, שעזרא אינו מזכיר את נחמיה, ונחמיה אינו מזכיר את עזרא. ואילו הזכיר נחמיה את עזרא גם במקור אחר — היד החוקרים תקצר ?

לעומת כל הטענות האלה עומדת כסלע איתן עדות מונומנטלית המאשרת את ספורו של מחבר עו' ונח'. נחמיה חתום על האמנה, וכי"ג הוא משתדל לבצע כמה מתקנות האמנה. וכבר ראינו, שתקנות האמנה אינן כתובות כמו שהן בתורה, אלא הן פרי מדרש התורה. לאמנה ולפעולת נחמיה אחרי האמנה קדמה איפוא בהכרח עבודה ספרותית ופרשנית עצומה של „מבינים“ ו„משכילים“, של חוקרי התורה, שבססו על מדרשה תקנות חשובות ביותר. נחמיה עצמו לא היה איש הספר והמדרש. מי שהוא אחר עשה עבודה זו לפניו, והוא נתן ידו להפעלת התקנות בחיים. המסורת מיחסת עבודה זו לעזרא הסופר וקהל המבינים שבחוגו. אילולא היה לנו ספור על הסופר, שקדם לנחמיה, היינו נאלצים להניחו בעצמנו. עכשו שהספור נמסר לנו, אין טעם לדחות אותו בשל טענות קלושות וחיתוטים של מה-בכך.

⁵ רודולף, שם.

⁶ רודולף, שם.

⁷ רולי, במאמרו הנ"ל, ע' 149.

י. נח' י"א, א—י"ב, כו

מה טיבם של נח' י"א, א—י"ב, כו (השוה המקבילה בדה"א ט', ב—יז) בין י', מ ובין י"ב, כו — זוהי פרובלמה קשה. דעה מקובלת היא, שי"א, א ואילך הוא המשך לו', ד ואילך. נחמיה העביר את השרים ועשירית מן העם לירושלים, וכי"א, ג—כד כאילו נתנה לנו רשימה של המתיישבים בירושלים. אבל הרשימה הזאת היא באמת גוף זר בעז' ונח'.

נחמיה מספר, שאת מפקד היחש הוא התכונן לבצע על יסוד ספר היחש של העולים בראשונה. ובספר היחש הזה העם מיוחש לבתי אבות מאוחרים: פרעוש, שפטיה וכו'. שמות אלה וכאלה אנו מוצאים בכל הרשימות של בתי האבות בעז' ונח': עז' ב', א—טג; ח', א—יט; י', יח—מג; נח' י', ג—כח; י"ב, א—כה. ואילו המתיישבים בנח' י"א, ד—ט, כד מיוחסים על בתי אבות עתיקים, שלא ידעו כבר את טיבם באותו הזמן: בני פרץ (ד, ו), השלני (ה), בני זרח (כד), השוה דה"א ט', ד—ו. במקבילה בדה"א ט', ג נמנו כאן אפילו "בני אפרים ומנשה", שבעז' ונח' לא נזכרו כלל.

בנח' י"א, כד נזכר פקיד מבני זרח, "ליד המלך". מכיון שמדובר על יושבי ירושלים, הרי זה פקיד ליד מלך היושב בירושלים — דוד (או מלך מבית דוד). השוה לי"א, כג—כד; דה"א י"ח, יז; כ"ה, ב, ג, ו; כ"ו, ל"ב; דה"ב ח', יד—טו. בהמשך בדה"א ט' נזכר שומרי אהל מועד (יט, כא, כג). נזכר השוער שלום בן קורא בן אביסף בן קרת, הוא משלמיה בן קורא מן בני אביאסף (כצ"ל). שנזכר בדה"א כ"ו, א בראש רשימת השוערים מימי דוד, בט', כא נזכר בנו זכריה, עיין כ"ו, ב.

דה"א ט' כולו קבוע בתוך קטע כפול של רשימת יוחסין של בני בנימין (ח', כט—מ=ט', לה—מד). מלבד זה אנו רואים, שלרשימת בתי האבות, שישבו בירושלים, בדה"א ט' (עיין פסוק ג) קודמות שתי רשימות אחרות של ראשים, שישבו בירושלם; ח', לב, וכן מסתיימת הרשימה בט', הכוללת הרבה יותר, ממה שמובא בנח' י"א, במלים, "אלה ישבו בירושלם" (לד). ח', לב הוכפל להלן בט', לח. כל זה מצמיד את הפרק למקומו בד"ה. מחבר ד"ה הביא כאן רשימות אחדות של יושבי ירושלים מימי דוד (או אחד ממלכי בית דוד), וביניהן גם ט'. כי הרשימות בדה"א א—ט', אף-על-פי שהן מגיעות לפעמים עד ימי בית שני, הן מדומות ביסודן כרשימות של עמים ומשפחות ובתי אבות ואישים מימי קדם. וגם ט' מדומה בלי ספק כרשימה (או כחלק מרשימה) של יושבי ירושלים מימי דוד. הבהנים ידעיה, יהויריב ויכין (ט', י) היר, לפי ד"ה, בימי דוד (כ"ד, ז, יז). גם משמות הלויים אנו מוצאים ברשימות מימי דוד. ברשימה יש גם בלבולי שמות ודורות. עזריה בן חלקיה, "נגיד בית האלהים" (ט, יא), הוא אבי שריה, הכהן האחרון של בית ראשון. במקבילה בנח' י"א, יא נמנה שריה עצמו. ואין אנו יודעים מה טיבם כאן. בימי נחמיה לא היה כהן גדול בשם זה. העובדה, שדה"א ט' נמסר לנו בחלקו פעמיים, בשני צירופים שונים, והעובדה, שכל הפרק קבוע בתוך רשימה כפולה הבאה לפניו ולאחריה, מוכיחות, שהתרחשה כאן תאונה ספרותית מוזרה, שאין לנו אפשרות לעמוד על טיבה. גליונות הוכפלו בטעות, ומשהו נתגלגל למקום לא נכון. הרגישו אולי באיזו תאונה ונסו "לתקן". אין זו דוקא תאונה, שארעה למחבר עצמו. נראה, שהתאונה ארעה באחת המהדורות. עוד לפני שעז' ונח' הופרדו מעל ד"ה. בכל אופן דבר אין לנח' י"א, ג—כד ולמונו של נחמיה.

כמו כן אין לחשוב את נח' י"א, כה—לו לרשימה מימי נחמיה. הרשימה הזאת היא, קודם כל, קטע. היא פותחת בבטוי יתום, "ואל החצרים בשדתם", שאין לו המשך¹. הבטוי הזה מוכיח, שהרשימה היא חלק מרשימה גיאוגרפית, שראשיתה נשברה ואבדה. מלבד זה כוללת הרשימה את השטח מחברון ועד באר שבע, שהיה בימי בית שני בידי האדומים ולא היה ב"מדינת" יהודה, ובפסוק ל בא הסכום: "ויחננו מבאר שבע עד גיא הנם". זה מסמן את כל נחלת יהודה עד גבול בנימין (עיין יהושע ט"ו, ח; י"ח, טז). ואם אנו מצרפים את רשימת ערי בנימין, הרי נכלל כאן כל שטחה של מלכות יהודה, "מגבע עד באר שבע" (עיין מל"ב כ"ג, ח). אין שום זכר ורמז, שבשטח זה יש גבולות; שיש "מדינה", ויש ישובי "תפוצה" בשטח של נכרים². מקבילה חלקית לרשימה זו אנו מוצאים בדה"א ד', כח—לג: רשימה של ישובי בני שמעון, "עד מלך דוד". אין ספק, שגם הרשימה המקוטעת בנח' י"א, כה—לה היא רשימה גיאוגרפית עתיקה, שנקלעה לכאן עם התאונה הספרותית הגדולה.

שהרשימות בנח' י"ב, א—כו אין מקומן כאן, בין האמנה ובין הספור על חנוכת החומה, — מובן מאליו. אלה הן רשימות כלליות, מימי זרובבל וישוע עד ימי ידוע, ואין להן מקום בתוך סדר מעשיו של נחמיה. מה היה מקומן הראשון וכיצד נגררו לכאן, אין אנו יודעים. הגלשו לכאן עם הגלישה הגדולה?

בשים לב לאפים המיוחד של הקטעים האלה בנח' י"א—י"ב אין להניח, ש"א, א—ב הם מספור מעשי נחמיה. בימי נחמיה ליקוייה האמתיים של ירושלים הם העדר חומה ומחסור בבתיים, על בנין החומה הוא מספר. את המחסור בבתיים הוא מזכיר (ז', ד), אבל אינו מספר על בנין בתיים. יש להניח, שהוא בנה בתיים, אלא שהספור לא נשתמר. בנין החומה והבתיים סלק את הסבה למיעוט ישובה של

¹ רודולף, ביאורו לנח', ע' 187—188, מנסה למשוך את הבטוי אל כ ואל א—ג. אבל רודולף מושכו, והוא אינו נמשך. אחרי "איש בנחלתו" (כ) הבטוי הוא דליל מדולדל.

² קליין, ארץ יהודה, ע' 2—9, מנסה למצוא כאן רמז להבחנה של ישובים מיוחדים של גלי עולים מן הגולה: מדובר כאן כאילו על ישובי "חצרים", במקומות מבודדים, בשדות, בלי "בתים קבועים" (6, 66), בדירות ארעיות (5), גם מחוץ לשטח המדינה (עיין גם מייזלר-שפירא, אטלס לתקופת התנ"ך: שיבת ציון). אבל לדבריו אין יסוד. קודם כל, הוא מביא את נח' י"א, כה בשבוס: "ואלה החצרים בשדותם" (ע' 5, במקום: "ואל החצרים בשדותם"), כאילו זוהי כותרת לרשימה של ישובי "חצרים". באמת אין זו כותרת, והרשימה היא רשימה של ערים ברובה המכריע, וחצרים נזכרו רק פעמיים ושדות פעם אחת ליד הערים. מלבד זה אין "חצרים" דירות ארעיות או ישובים בלי "בתים קבועים", חצרים הם רק ישובים בלי חומה (ויק' כ"ה, לא). בהזכרת "חצרים" כאן אין שום רמז למצב ישובי מיוחד בימי עזרא ונחמיה, שהרי גם ברשימות מימי יתושע נזכרו דרך קבע חצרים (יהושע ט"ו, לב—סב ועוד). גם במלה "ויחננו" (נח' י"א, לא) אין רמז לדירות ארעיות (קליין, ע' 5, 6). שהרי הבטוי חל על כל שטח יהודה. משמעותו היא רק: התישבו. — בכלל, הוכחותיו המדומות של קליין בעמודים אלה עומדות על ההנחה, שרשימת הערים בעז' ב' כוללת את כל הערים, שהעולים הראשונים התישבו בהן. באמת נזכרו רק הערים, שיושביהן התישבו על יתושע עליהן. ישובי המיוחדים לבתי אבות לא נזכרו בשם, ובלי ספק היו בשטח המדינה עצמה ערים, שלא נזכרו לא בנח' ב', ובחן היה מקום לעולים. עיין למעלה, ע' 174—176.

ירושלים. יש להנחית, שנחמיה לא הגדיל את ישוב ירושלים בבת אחת באופן מלאכותי על ידי גורלות לפני שבנה את העיר. גם נח' י"א, א—ב הם בודאי רשימה, שנתגלגלה לכאן ממקום אחר. זהו בודאי ספור על מעשה שהיה בראשית העליה, כשהיה הכרח לדאוג לכך, שירושלים, העיר ללא חומה, לא תתרוקן מיושביה. אחרי בנין החומה העיר התחילה להתמלא מאליה. (עיין למעלה, ע' 323).

יא. עזרא החיצוני

עזרא החיצוני (עז"ח)¹, שנשתמר רק בתרגום יוני ורומי, כולל את כל ס' עז' המקראי בתוספות ושנויים. והוא תוכן הספר: דה"ב ל"ה—ל"ו (בעז"ח א', כא—כב יש שני פסוקים, שאינם בד"ח); עז' א'; ד', ז—כד; ספור זרובבל ודריוש (עז"ח ג', א—ה'; ו; ספור זה אינו במקרא); עז' ב', א—ד'; ה', ה'; נח' ז', עג—ח'; יג"א בארבעה דברים נבדל איפוא עז"ח מעז' ונח' (1) הוא מתחיל בדה"ב ל"ה, א ולא בדה"ב ל"ו, כב. (2) הספור על שטנת רחום (עז' ד', ז—כד) בא אחרי עז' א'. (3) נוסף בו ספור על זרובבל ודריוש, ולפי ההמשך היתה עליית זרובבל וכל המסופר בעז' ב' ואילך בימי דריוש ולא בימי כורש. (4) הספור על קריאת התורה בנח' ח' בא סמוך לעז' י'.

בהערכת עז"ח הדעות חלוקות. יש דוחים אותו מפני עז' המקראי וחושבים אותו לעבוד — וקלוקל — של הספר המקראי בתוספת דברי אגדה. יש מעדיפים אותו על עז' המקראי וחושבים אותו לחבור או חלק מחבור עצמאי, ראשוני והיסטורי יותר מן הספר המקראי. במהדורה ראשונה זו של הספר נשתמרה הידיעה — המתאמת כאילו מתוך חגי זוכ' —, שזרובבל עלה בימי דריוש, וכן נשתמר בו עוד הסדר, האמת" של עז' י' ונח' ח'². ויש מי שסובר, ששני הספרים אינם אלא דברי אגדה, ואין בבחינה זו יתרון למקראי על החיצוני³.

להערכת עז"ח מאלפת קודם כל בדיקת טיבה של התוספת הגדולה שבו: ספור זרובבל ודריוש. ספור זה יש בו שני חלקים: (1) ויכוח שלשת שומרי ראשו של דריוש, ביניהם — זרובבל, לפני המלך והשרים בשאלה „מה חזק מכל" ונצחון זרובבל בויכוח (ג', א—ד', מא). (2) רשיון העליה של דריוש ותיאור העליה (ד', מב—ה', ג). לחלק הראשון אין שום הקבלה בעז' ונח', ואין מקום להשוואה ישירה. ובכל זאת מאלפת העובדה, שבעז"ח הספור על הרשיון והעליה קשור באגדה על נצחון במין סימפוזיון פילוסופי, אגדה, שהיא ביסודה בלי ספק לא יהודית ושנתחברה על ידי טלאי, באופן מלאכותי, עם הספור על שיבת ציון. אין שום דבר כזה בעז' ונח'. בספרים אלה יש אולי פה ושם הפרזה בתיאור חסדי מלכי פרס, ופה ושם אולי תוספת־נוסף

¹ בתרגום השבעים: עזרא א' ("Εσδρας α'), ובוולגטה: עזרא ג' (liber Esdrae tertius).

² כך Batten, Howorth, ועוד. עיין בטן, ביאורו לעז' ונח', ע' 7—13; בייאר, Esdras, המבוא, ועוד. ועיין כהנא, הספרים החיצוניים, מבוא לעזרא החיצוני: המחבר „שאב מתוך מקורות ראשוניים עבריים", ואת „עזרא המקראי" לא ראה כלל.

³ עיין הלשר במבואו לתרגום הגרמני של עז' ונח' (מהדורת 1923). וכן טורי. אלא שטורי מעדיף את עז"ח בבחינה ספרותית ומקדימו לעז' המקראי ה„רבני".

„יהודית“. אבל מעשי החסד של מלכי פרס קבועים בהחלט במסגרת היסטורית, ומעשיהם מתאימים בהחלט לשיטה הפוליטית-יהודית שלהם הידועה לנו ממקורות נאמנים אחרים. זאת אומרת: בעז'ח — אגדה, בעז' ונח' — היסטוריה.

עוד יותר מאלף החלק השני, הפרטים מוכיחים בבירור, שדבר אין לכל הספור הזה ולהיסטוריה. מד' אנו שומעים, שכורש נדר שני נדרים כאחד: להחריב את בבל ולהשיב את כלי המקדש לירושלים. כורש לא החריב את בבל, וממילא לא נדר להחריבה. בשעה שנלחם בבבל עוד לא ידע כלום על כלי המקדש. שני הנדרים הם דברי אגדה. בספור המקראי אינם, בד', מג, מה נאמר, שדריש גם הוא נדר שני נדרים ביום התמלכותו: לבנות את ירושלים ולבנות את המקדש. גם נדרים אגדיים אלה אינם בספור המקראי. בד', מז, מה, נה, סג, מסופר שדריש נתן רשיון ואף צוה לבנות את העיר. באמת היתה העיר לא בנויה ובלי חומה עד ימי נחמיה. בשום מקום בעז' לא נאמר, שכורש או דריש הרשו לבנות את העיר. גם כאן אותו הבדל בין תיאור דמוני ובין ספור היסטורי. בד', מה מצטטים כל שרי המדינות להביא ארזים מן הלבנון לבנות את ירושלים עם זרובבל. לפי עז' ג', ז העולים מזמינים הם עצמם ארזים בכסף אצל הצידונים, ורק לבנין המקדש — „כרשיון כורש“. לפי עז'ח ד', מט—נ ניתנות זכויות מיוחדות לעולים: אין שום שר רשאי לגשת אל פתחי בתיהם, והם פטורים מתשלום מסים. בספר המקראי אין זכר לזכויות אגדיות אלה. בעז' ז, כד ארתחששתא פטר ממסים רק את עובדי המקדש, מה שמתאים לפוליטיקה של מלכי פרס. בעז'ח ד', נ מצטטים בני אדום להשיב ליהודים את הערים, שלקחו מהם⁴. בספר המקראי אין פקודה כזאת. בני אדום לא השיבו לעולים שום ערים. בה', ב דריש שולח אלף פרשים להביא את העולים לירושלים בשיר ובתופים ובחלילים. גם פרט אגדי זה אינו בספר המקראי.

שני חלקי הספור הזה קשורים זה בזה קשר אורגני. הזכויות האגדיות, שמעניק דריש לעולים, הן פרי הנצחון האגדי של זרובבל בויכוח לפני המלך. וזהי איפוא יחידה אגדית אחת. היא שונה באפיה מכל שאר החומר השאוב מן הספר המקראי, שהוא חומר היסטורי מציאותי, אפור, בלי סממנים אגדיים. הספור נכר כבר בבחינה זו כגוף זר בספר. מעולם לא היה ספור זה חלק אורגני, ראשוני, של ס' עזרא. הספור הוא גלגול של אגדה לא-יהודית על סימפוזיון בחצר דריש. עבוד יהודי הפך אותה לאגדה על זרובבל ודריש. זו היתה אגדה עצמאית בלי כל קשר עם ס' עזרא המקראי. מלקט עז'ח תקע את האגדה לתוך הספר המקראי וטרח אך מעט להתאימה זה אל זה. וכך נשארה האגדה כטלוי משונה על גבי הספר, כלאים, תערובת מין בשאינו מינו. ולא עוד אלא שהאגדה על זרובבל ודריש היא באמת יצירה שלמה בפני עצמה. היא נתונה לנו כולה, עד סופה, בעז'ח ג', א—ה, ג (א ו). אין המלקט מביא שום דבר מהמשכה. (הטלוי המצחיק בו, כז „ואני צויתי לבנותו כולו“ הוא פרי מאמץ-היצירה של המלקט עצמו). אין ספק, שלא היה לה כל המשך. היא ספרה על הסימפוזיון, על רשיון דריש, על אגרות הזכויות ועל העליה בשיר ובחלילים. הספור על העליה בשיר ובחלילים היה הסיום הנאה לה; היא לא ספרה שום דבר על קורות העולים אחרים. על ביצוע רשיון דריש לא היה בה כלום. והוא „מפעלו“ העיקרי של המלקט: הוא קבע אגדה שלמה וגמורה זו לתוך המשך של ספור

⁴ פ ל ב י ו ס , קדמוניות יא, ג, ה הוסיף כאן עוד נופך משלו.

אחר, שלא ידע על אגדה זו כלום. על ידי הרכבה זו נוצר ספור מבולבל ביותר. ואין פלא. שחוקרים מודרניים חובבי נפתלות חושבים דקא נפל ספרותי זה לספור ראשוני ואף „היסטורי“.

כי הספור המקראי אינו יודע כלום על רשיון דריוש. זהו ספור על רשיון כורש, על נסיונות ביצוע הרשיון, על עכוב הגשמתו עד שנת שתיים לדריוש, על אישורו בימי דריוש בעקב התערבות תתני ועל ביצועו הסופי. עז' א-ר' הוא, אפשר לומר, ספור תולדות רשיון כורש מימי כורש עד ימי דריוש. מלקט עז'ח תקע את האגדה על רשיון דריוש לתוך הספור ההיסטורי על תולדות רשיון כורש. על ידי זה הוא יצר ילקוט-ספורים עממי קלוקל, שבחלקו המעובד (היינו: בספור על זרובבל) הוא נלעג ואבסורדי, ואין בו המשך מושכל בשום פרט.

לפי האגדה כורש רק נדר להשיב את כלי המקדש (עז'ח ד', מד). אבל רק דריוש הוא השולח אותם בפועל (נז). אבל בב', ט-יד כורש שולח אותם. וכן בר', יז-ח, כה. ולא עוד אלא שבר', יז-יח זרובבל עצמו כבר הביאם לירושלים בימי כורש! באגדה עולים לבנות את העיר. בהמשך בונים רק את המקדש, כאילו לא דובר מעולם על בנין עיר. באגדה שרי המדינות מצווים להביא ארזים לבנין העיר. בהמשך (ה', נג) העולים מומינים ארזים בכסף אצל הצורים לבנין המקדש, וכרשיון כורש! בתשובה ל„צרי יהודה ובנימין“ העולים, שבאו זה עתה ברשיון דריוש, נסמכים על רשיון כורש! (ה', סח). לפי הספור המקראי חלה הפסקה אלוכה בבנין עד שנת שתיים לדריוש. ומפני זה יש טעם לומר, שבהשפעת הגי' וזכריה „קמו זרובבל... וישוע והחלו לבנות“ את המקדש. אולם לפי עז'ח, גם אם נסיה דעתנו לפי שעה מן ה„זועה“ שבה, ע, הרי עלו בשנת שתיים לדריוש, יסדו הבית באותה שנה, החלו לבנות, האויבים הפריעו, והעולים המשיכו באותה שנה עצמה. ובכל זאת הספור מספר בדיוק באותן המלים, שבהן ספר על הפסקה של שנים אחדות. האבסורדיות היסודית של עז'ח, המביא ספור על ביצוע רשיון כורש כספור על ביצוע רשיון דריוש, מגיעה לשיאה בספור על תה' נז. לפי הספור המקראי לא היה רשיון חדש של דריוש. היה רק רשיון כורש. למן מתן הרשיון עברה מלכות כורש, עברה מלכות כנבוזי, עברו שתי שנים של מלחמות כבדות בימי דריוש. תתני יכול היה לא לדעת כלום על הרשיון שמלפני שמונה עשרה שנה. אבל לפי האגדה הרי עלו זה עתה בלוית אלף פרשים, במצלתים מבבל ועד ירושלים, ואגרות נשלחו מטעם המלך אל כל שרי המדינות וכו'. ובכל זאת לא נודע הדבר לפחה הממונה על החבל. ויותר מזה: שום אדם לא שמע כלום על רשיון דריוש! ראשי היהודים אינם מזכירים את רשיון המלך היושב עתה על הכסא, אלא הם מסבירים לתתני, שכורש הוא שהרשה לבנות את המקדש והשיב את הכלים. תתני מציע לדריוש להפיש בבית הגגונים, אם יש רשיון כזה. ואם יש — יודיענו. הכל תלוי בתוצאות החפוש! ודריוש מחפש! שכח האיש את נדריו ואת נדרי כורש. אין הוא יודע כלום על סימפוזיון ועל זרובבל ועל אגרות, שהוא כתב ושולח זה עתה במו ידי. את אלף הפרשים לא זכר. את הרשיון הוא מוצא ומודיע על זה לתתני ומצוה עליו לתת ליהודים להמשיך בבנין. רק לאתר מעשה, כמעט ככלות הכל, הוא נזכר בר', כז ומוסיף גם את עצמו: „ואני צוית לבנותו כל“.

טלאי קטן זה עושה את כל הספור נלעג ביותר. ועם זה המלקט מגיע לשיא השיאים של אבסורדיות בסדר הזמנים. סגוריו מנסים לטעון, שידי אחרים חלו בטקסט שלו, שיגוהו כדי להשוותו אל הנוסח המקראי,

הם האשמים. אבל אדם המביא את הספור על תולדות רשיון כורש כהמשך האגדה על רשיון דריוש אינו זקוק לעזרת אחרים באבסורדיות. ויש דברים, שהם בלי ספק משלו. בה', ע, בהמשך הספור על העליה בימי דריוש, על ראשית הבנין ועל הפרעת הצרים, הוא אומר, שהצרים הפריעו מאז „כל ימי חיי כורש... שנים שנים עד מלכות דריוש“⁵. כך הגענו בשלום שוב לימי כורש! וסדר השנים: בשנת שנים לדריוש, בניסן, היתה העליה (ה', ו). בחודש השביעי (בתשרי) בנו את המזבח (ה', מו). בחודש השני (באייר) יסדו את ההיכל (ה', נד). מן העליה עד יסוד הבית עברו איפוא בכל אופן לא פחות משלושה עשר חודש. הרי שאנו עומדים כבר בהכרח אחר שנת שנים לדריוש. אולם בו, א המשך המאורעות הוא שוב „בשנת שנים למלכות דריוש“! המלקט הזה מעתיק כמכונה בכל מקום את התאריכים של הספר המקראי, שבו תקע את האגדה שלו.

רק בדבר אחד הוא מגלה רצון ואף יכולת להתאים את הדברים זה אל זה: בהעברת הספור על שטנת רחום ממקומו ובקביעתו לפני אגדת זורובבל ודריוש. אין ספק, שהוא עצמו עשה זאת, ולא בלי נימוק. מעו' ד', כד למד, שארתחששתא זה של רחום היה לפני דריוש, וממילא — גם לפני עליית זורובבל. בכל הקטע הזה לא נזכר זורובבל. המלקט הניח, ששטנה זו גרמה לכך, שרשיון כורש לא הוצא אל הפועל. לאגדת זורובבל היה מקום טבעי: לפני עו' ב', שבו נזכרה עליית זורובבל לראשונה. ולפי זה מקומה הטבעי של השטנה היה לפני האגדה, כלומר: מיד אחרי עו' א', שבו סופר על רשיון כורש. מובן מאליו, שאין מכאן שום ראיה, שזהו מקומה הראשוני של השטנה.

כמו כן אין ערך ראשוני לסדר שלו: נח' ח' סמוך לעו' י'. את הקטע מנח' ח' הוא הוציא מתוך הספר המקראי וסדרו אחרי עו' י', מפני שמצא בו המשך לספור על עזרא. שרק עלי, ולא על נחמיה, רצה לספר. שהוא העביר אותו מכאן, נמצאנו למדים מזה, שהעתיק בטעות גם את נח' ז', עג. הספור על קריאת התורה בראש השנה מתחיל במלים: „ויגע החדש השביעי“ (סוף נח' ז', עג), שהוא המשך לנח' ו', טו. ואילו המלים מנח' ז', עג מן „וישבו“ עד „בעריהם“ הן סיום רשימת העולים, המשך וחתימה לו, ו: „וישובו לירושלם“ וגו'. מלקט עז'ח התך בטעות גם את סיום רשימת העולים והעבירה לאחרי עו' י'. (טעות מעין זו טעה מחבר ס' עזרא עצמו, עיין למעלה, ע' 534—536). אולם את הספור על קריאת התורה מצא סמוך לרשימת העולים רק מנח' המקראי.⁷

⁵ כאן בלי ספק טעות, וצ"ל, כמו בב', כה (עו' ד', כד): „עד שנת שנים למלכות דריוש“. על הנוסח עיין ביי אר, Esdras, ע' 84. ועיין שם על ה', ע, שכאן יש ממש eine Ungeheuerlichkeit. רודולף, ביאורו לעו' נח' ע' XII, מתנגד לזה ומחק ומתרחק.

⁶ רודולף, שם, ע' XII—XIII, מוחק ומתרחק: בה', נד, נה הוא מוחק „בשנה השנית“, בה', מו הוא מפרש „החודש השביעי“ — שביעי לדריש, בנד, „בחודש השני“ — לבואם לירושלים, וזה כאילו החודש השמיני לדריש וכו'. וכל זה בטל. „השביעי“ ו„השני“ הם סימון החדשים במחזור חדשי השנה: השביעי הוא לא שביעי לדריש אלא — תשרי, השני — אייר. ומניסן ועד תשרי ועד אייר שלאחריו יש בהכרח יותר משנה, ומחיקת „בשנה השנית“ אינה מועילה כלום.

⁷ השוה מייאר, Entstehung, ע' 200. הערה 3. בצדק הוא טוען, שעז'ח

עז"ח הוא קטוע-סוף. הוא מסתיים במלה יתומה „וואספר“, מפל ב י ו ס , קדמוניות יא, ה', ה' יש אולי ללמוד, שעז"ח כלל גם את הספור על חג הסוכות בנח' ח'. מטרת הילקוט הזה היתה לתת אוסף של ספורים מימי סוף בית ראשון וראשית בית שני. הוא לקט מתוך ס' ד"ה השלם, שכלל עוד את עז' ונח', והתחיל בדה"ב ל"ה. הוא פתח בחג הפסח וסיים, כנראה, בחג הסוכות. על החומר שבד"ה הוסיף את האגדה היפה על זרובבל. הוא בקש לתת ספר קריאה עממי, והבלבול ההיסטורי והכרונולוגי, שגרמה הוספת האגדה, לא גרם לו כאב ראש. אבל לתומו גרם המלקט הזה כאב ראש לחוקרים מודרניים.

יב. כלב וירחמאל

מתולדות כלב וירחמאל יש מביאים ראיה, שהגיוור הדתי כבר היה קיים בראשית בית שני. שהראיה הזאת היא ראיה של תוהו, אף אם נניח, שכלב וירחמאל הן משפחות נכריות, כבר ראינו למעלה (ע' 200). אולם ההנחה עצמה אינה נכונה, אף על-פי שהיא טעות מוסכמת, ולצערי נכשלתי בה כמה פעמים.

בה בשעה שהקניז נזכר בכל מקום בפירוש כמשפחה זרה, שנשפחה על ישראל (במ' י', כט—לב; כ"ד, כא—כב; שופ' א', טז; ד', יא; ש"א ט"ו, ו ועוד), לא נאמר דבר כזה על כלב (ירחמאל) בפירוש בשום מקום בימי משה כלב הולך עם ישראל בין המתכוננים לכבוש את ארץ כנען (במ' י"ג—י"ד). אחר כך הוא משתתף בפועל בכבוש הארץ (יהושע י"ד, ו—י"ד; ט"ו, יד—יט; שופ' א', י—טו). אין בספורים אלה רמז, שהוא „גר“.

הדעה, שכלב הוא בית-ראב לא-ישראלי, נשענת על זה, שכלב נקרא קנזי (במ' ל"ב, יב; יהושע י"ד, ו, יד), שהוא כאילו מיוחס על קנז (יהושע ט"ו, יז; שופ' א', יג; ג', ט, יא). וקנז הוא שבט אדומי, מבני עשו (בר' ל"ה, יא, טו, מב; דה"א א', לו, ג). עיין גם בר' ט"ו, יט. אולם ראיה זו אין בה ממש. שבטי ישראל לפני שנתגבשו כחטיבה אתנית מיוחדת מעורים היו בשבטים הקרובים להם: בשבטי ארם, ישמעאל, מדין, אדום. ומפני זה אין פלא, שאנו מוצאים בישראל ובעמים אלה בתי-אבות משותפים או שמות משותפים של בתי-אבות. קנז הוא רק אחד מהמון השמות המשותפים האלה (כגון זרח, אונג'אונם, מנחת, נחת, שובל, בלהן, יעוש, עיפה, עפר, חנוך ועוד). שתוף זה של שמות מעיד לפעמים על שתוף גזעי לפני-היסטורי, ולפעמים אינו אלא פרי התהוות מקבילה של בתי-אבות. מכיון שהיו בחוג אתני זה שמות אישיים משותפים, עלולים היו להתהוות כאן גם בתי-אבות שוים. השם המשותף אינו איפוא ראיה לגרות. לא זרח ולא קרח ולא קנז אינם בתי אבות זרים. בימי משה אין שבט קנז מופיע כלל. קנז הוא משהו לפני-היסטורי. יש רק כלב הקנזי. כלב שייך איפוא לחטיבה אתנית עתיקה, שחלק ממנה נבלע באגוד שבטי ישראל, וחלק ממנה נבלע באדום. מכיון שאדום הוא „אח“ לישראל, הרי יש לשער, שהיו עוד פילוגי חטיבות כאלה, כגון זרח (דה"א א', לו; ב', ד), בלהן, יעוש (שם א', לה, מב; ז' י), קרח (שם א', לה; ו', ז) ועוד. קנז הוא לא אדומי ולא 'ישראלי' אלא

שאב רק מעז' ונח' המקראיים. הוא גם מביא ראיה מנח' ז', עג. אלא שראיתו הפוכה ומהופכת. את פסוק עג הוא חושב ל־unsinnig, מפני שלא עמד על טיבו.

שבט שמי עתיק, מיושביה הקדמונים של ארץ כנען (בר' ט"ו, יט). החטיבה הכלבית היא מן החומר האתני הקדמון, שממנו נתהווה שבט יהודה.

הטענה, שהחוקרים חוזרים עליה תמיד, שבשום מקור לפני-גלותי לא נחשב כלב על יהודה ושרק בבמ' י"ג, ו, מן המקור ס"כ, כלב מיוחס על יהודה (וכן בדה"א ב' וד'). היא ההפך הגמור מן האמת. אדרבה, הנחת כל הספורים היא, שכלב הוא מן העם ההולך לרשת את ארץ אבותיו. לפי במ' י"ד, כא—כד (מן המקור ס"א) כלב הוא מן האנשים אשר אלהים נשבע „לאבותם" לתת להם את הארץ. וכן גם בדב' א', לד—לו. לפי דב' א', כג כלב הוא אחד משנים עשר המרגלים, שנבחרו „איש אחד לשבט". הוא מיצג איפוא שבט מישראל, ומובן, שהוא אחד מבני השבט. ביהושע י"ד, ו—יד בני יהודה נגשים אל יהושע, והמדבר אליו הוא כלב. כלב נחשב איפוא כאן על בני יהודה. הוא נקרא כאן „קנזי", אבל אינו מופיע בתוך חטיבה של קנזים. בשופ' א', י—טו יהודה הולך להלחם בחברון ובדביר, ובמלחמה זו נלחמים כלב ועתניאל. ההנחה המובנת מאליה היא, שהם מבני יהודה. כלב מופיע תמיד בתוך בני ישראל כובשי הארץ, ואין שום זכר לקיום נפרד של כלב, מעין מה שמסופר על הקיני.

כל שכן שאין טעם לומר, שבראשית בית שני היו הכלבים עדיין „גרים", שנתנה להם נחלה רק במצות יחז' מ"ז, כא—כה¹. יחזקאל מדבר על מעמד הגרים העניים, שלא נחלו נחלה בישראל ושהיו בני בלי רכוש וקרע. ואילו כלב הוא, לפי הספורים, מכובשי הארץ הראשונים, ובפועל היו בני כלב מוחזקים בנחלת ארץ במשך מאות בשנים לפני יחזקאל.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

23207

¹ מייאר, Entstehung, ע' 118—119.

